VITTORIO EMANUELE
DI
F
8

DELLA BIBLIOTECA SCELTA

VOL. 514.

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA

DELLA CONOSCENZA

OSSIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERO UMANO

CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI

DELL' IDEOLOGIA, DEL KANTISMO

E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

Vol. 2.°

MILANO

PER GIOVANNI SILVESTRI

1846.

BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 514

PASQUALE GALLUPPI

SAGGIO FILOSOFICO

VOLUME SECONDO

Digitized by Google

Digitized by Google

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA, E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME SECONDO

EMANUELE VITTORIO BIBLIOTECA NAZ. ROMA

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI

M. DCCC. XLVI.

Digitized by Google

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

CONTINUAZIONE DEL LIBRO SECONDO

CAPO SECONDO.

De' Giudizi abituali, che si mescolano alle nostre sensazioni.

§ 24. Abbiamo nel Capitolo antecedente esposto i due sentimenti degli ideologi su la natura delle nostre sensazioni. Abbiamo veduto, che alcuni vogliono, esser l'atto, che ci rivela un'esistenza esterna, un giudizio, non già una sensazione, o pure, secondo la teorica di *Kant*, un risultamento del concorso di alcune forme *soggettive* colle sensazioni; e che altri, rifiutando a tutte le altre sensazioni la qualità istruttiva dell'esistenza esterna, l'accordano solamente alla sola sensazione di *solidità*. Ciò supposto, costando dall'esperienza, che noi nello stato adulto riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni, che riferiamo i colori agli oggetti colorati, i suoni a'corpi sonori,

gli odori a' corpi odoriferi, i sapori a' corpi saporosi, il caldo ed il freddo a' corpi, che tocchiamo, si è domandato dagli ideologi non *Kantiani*, come ciò sia avvenuto? Come abbiamo noi contratto l'abitudine di rapportare le nostre sensazioni al di fuori di noi? Se questo rapporto non è nella nostra costituzione originaria, come si è reso invincibile, ed universale? Onde ha avuto origine questo secondo stato della nostra natura intellettuale? Noi abbiamo delle idee de' corpi: queste idee non sono avventizie in noi: esse non sono il prodotto della nostra originaria sensibilità: qual'è dunque la loro origine? D'*Alembert* scrive così: « Le nostre idee sono il principio delle nostre conoscenze, e queste idee hanno esse stesse il loro principio nelle nostre sensazioni: è questa una verità d'esperienza. Ma come le nostre sensazioni producono le nostre idee? Prima quistione, che dee proporsi il Filosofo, e su la quale dee poggiare tutto il sistema degli elementi della filosofia. La generazione delle nostre idee appartiene alla metafisica; ella è uno de' suoi oggetti principali, e forse dovrebbe essa limitarvisi . . . L'esame dell' operazione dello spirito, che consiste a passare dalle nostre sensazioni agli oggetti esterni è evidentemente il primo passo che dee fare la metafisica. Come l'anima nostra si slancia fuori di sè stessa, per assicurarsi della esistenza di ciò che non è ella? . . . Questa quistione ne racchiude tre . . . Come concludiamo noi dalle nostre sensazioni l'esistenza di questi oggetti? Questa conclusione è dimostrativa? In fine, come perveniamo da queste stesse sensazioni a formarci un' idea de' corpi, e dell' estensione (1)? »

(1) Élémens de philosophie, n. VI.

Il Lettore noterà qui, 1. che D'*Alembert* distingue le nostre sensazioni dalle nostre *idee*; 2. ch'egli cerca di sapere come le nostre sensazioni producano le nostre idee; 3. ch'egli riguarda questo problema come fondamentale, e quasi come unico per la metafisica.

§ 25. I Filosofi, che riguardano la conoscenza dell'esistenza esterna come un effetto della facoltà di giudicare, ricorrono, come abbiamo veduto, al principio della causalità, per ispiegarci l'origine di questa conoscenza. I Filosofi, che riserbano al tatto l'istruzione della esistenza esterna, ricorrono ancora al principio della causalità, per ispiegare come l'anima rapporta al di fuori tutte le altre sensazioni, che essi riguardano come solamente interne. Tutti questi Filosofi son obbligati di riguardare il rapporto di alcune nostre sensazioni al di fuori di noi, come un effetto de' giudizj dello spirito: intanto, siccome non abbiamo una conoscenza distinta di siffatti giudizj, i Filosofi, di cui parliamo, sono stati obbligati di supporre: *che colle nostre sensazioni si mescolano de' giudizj, che prima abituali si rendono, poscia indiscernibili, ed alterano le sensazioni medesime.* I primi riguardano questi giudizj come necessarj per istruir lo spirito d'una esistenza esterna; gli altri li riguardano come indispensabili per farci trasportare al di fuori le sensazioni di odore, sapore, suono, colore, ecc. *Condillac* pretende che noi, in forza di questi giudizj, vediamo cogli occhi le figure, le grandezze, le distanze de' corpi; udiamo colle orecchie i suoni al di fuori di noi, colle narici sentiamo gli odori ne' corpi odoriferi, e col gusto i sapori ne' corpi saporosi; in conseguenza, che abbiamo appreso dal tatto, e con particolarità dalle mani, a vedere, ad udire, ecc., al di

fuori, e che lo abbiamo appreso in forza di giudizj, che, replicandosi spesso, si son resi abituali, ed indiscernibili dalle sensazioni, con cui si son confusi. Tutti questi giudizj, o, se si vuole, il fondamento di tutti questi raziocinj, può esprimersi così: 1. Non vi ha effetto senza una causa; 2. Se posto A si pone B, e se tolto A si toglie B; A è causa di B. Le sensazioni degli odori, de' sapori, de' suoni, de' colori, si pongono posta la presenza di alcuni corpi, si tolgono tolta questa presenza: questi corpi son dunque la causa di queste sensazioni. A forza di replicare questo raziocinio esso si rende abituale, ed indiscernibile dalle sensazioni medesime; e noi non giudichiamo più, che le nostre sensazioni ci vengono da' corpi, ma le rapportiamo a' corpi: noi, per esempio, non percepiamo più i colori come modificazioni dello spirito, ma le sentiamo come qualità de' corpi.

« Il vocabolo *idea*, dice *Condillac*, esprime una cosa, che niuno non ha ancora bene spiegato. Ecco perchè si disputa su la sua origine. Una sensazione non è ancora una *idea*, fintantochè non si considera che come un sentimento, che si limita a modificar l'anima . . . Le sensazioni attuali dell' udito, del gusto, della veduta, dell' odorato, non sono che sentimenti, allorchè questi sensi non sono ancora stati istruiti dal tatto, perchè l' anima non può allora prenderle, che per modificazione di sè stessa . . . La sensazione attuale come la passata della solidità è sola per sè stessa, tutt'insieme *sentimento*, ed *idea*. Ella è sentimento pel rapporto che ha all' anima, che modifica; è *idea* pel rapporto che ha a qualche cosa esteriore. Questa sensazione ci forza ben tosto a giudicare fuor di noi tutte le modificazioni, che l' anima riceve per mezzo del tatto, ed ecco il perchè ciascuna sensazione del

tatto si trova *rappresentativa* degli oggetti che la mano prende . . . Il tatto, assuefatto a rapportare le sue sensazioni al di fuori, fa contrarre la stessa abitudine agli altri sensi. Tutte le nostre sensazioni ci sembrano le qualità degli oggetti che ci circondano; elleno le *rappresentano* dunque; elleno sono delle *idee* (1). »

« Le sensazioni, dice *Degerando*, nelle quali non entra alcuna percezione di tatto, sono tutte interne, non hanno per sè stesse, che una *realtà interna;* ma elleno hanno luogo di due maniere: le une, come quelle degli odori, de' colori, de' suoni, del freddo, del caldo, del sapore, si producono ordinariamente alla presenza di qualche oggetto esterno. Questa circostanza è osservata; ella si ripete. L' abitudine associa strettamente la sensazione interna alla presenza dell'oggetto esterno; ben tosto questa sensazione sembra esterna essa stessa; ella sembra essere una proprietà reale dell' oggetto.

« Intanto la ragione riflette su questo concorso d'una sensazione interna colla presenza d' un oggetto esterno, ed allorchè ha stabilito le leggi generali della *causalità,* si vede fondata, per la regolarità di questo concorso, a considerare la sensazione come l' effetto della presenza dell' oggetto. Ella non acquista perciò una conoscenza diretta della proprietà; *in virtù della quale l' oggetto produce questo effetto*; nè del modo della sua produzione. Ella associa solamente all'idea dell' oggetto la nozione generale di *potenza,* che rapporta all' effetto prodotto. Da ciò hanno origine le *qualità seconde.* Le qualità seconde, come dice sag-

(1) Extrait du Traité des Sensations, Précis de la 4 P.

giamente *Locke*, non sono dunque punto rappresentative (1). »

Degerando modifica qui la dottrina esposta: egli pone l'origine del rapporto delle nostre sensazioni interne agli oggetti esterni, nell'abitudine contratta di associare queste sensazioni agli oggetti esterni. Fa poi questo filosofo intervenire il principio della *causalità* per far che la filosofia riguardasse le *qualità seconde* come potenze de' corpi di produrre in noi certi sentimenti interni.

§ 26. L'oggetto di questo Capitolo è di esaminare, se colle nostre sensazioni si mescolino de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni medesime. Per esaminare attentamente la quistione, io esporrò l'origine di quest' opinione, ed indi esaminerò, se i motivi su cui è poggiata sian legittimi.

Ritorniamo a *Condillac*, e seguiamolo nello sviluppamento di questa dottrina. « La *sensazione* di solidità, così egli, è dunque la sola che forza l'uomo a sortire fuor di lui, e da questa sensazione incominciano per lui il suo corpo, gli oggetti, e lo spazio. In effetto rifiutategli questa sola sensazione, ed accordategli tutte le altre, egli non prenderà conoscenza che di sè stesso. Ma se gli accordiamo il sentimento di solidità, subito le maniere di essere resistono le une alle altre: esse si escludono, si terminano scambievolmente, e questo uomo sente le differenti parti del suo corpo. La sensazione di solidità è interrotta, o continuata. Fintantochè non è interrotta, la mano riunisce e circoscrive in uno spazio solido tutte le sensazioni che prova, e giudica che tocca un sol corpo; ma quante volte la sensazione di solidità è interrotta, al-

(1) *Degerando*, op. cit., t. 3, c. x.

trettante volte la mano circoscrive degli spazj solidi, ne' quali riunisce certe sensazioni, ed altrettante, per conseguenza, distingue de' corpi differenti. Avviene perciò, che, forzati dal sentimento di solidità a rapportare le nostre sensazioni al di fuori, noi produciamo il fenomeno dello spazio e de' corpi. Ecco, io penso, la soluzione del problema proposto dal signor D' *Alembert*. (1). »

Dopo di averci il tatto fatto conoscere un' esistenza esterna, una estensione, e de' corpi, imprende ad istruirci a rapportare al di fuori le altre sensazioni. *Condillac* considera in primo luogo il tatto unito all'odorato, e ragiona così: « Portando la nostra Statua casualmente la mano su gli oggetti che incontra, prende un fiore, che le rimane nelle dita. Il suo braccio mosso senza disegno, l'approssima, e l'allontana a vicenda dal suo viso: ella sente sè stessa di una certa maniera, con più, o meno di vivacità: sorpresa ripete quest' esperienza con disegno. Ella prende, ed abbandona molte volte questo fiore: si conferma, che è, o cessa di essere di una certa maniera, secondo che l' approssima, o l' allontana. In fine comincia a sospettare che gli dee il sentimento da cui è modificata. Ella dà tutta la sua attenzione a questo sentimento: osserva con qual vivacità aumenta: ne segue i gradi, gli paragona co' differenti punti di distanza in cui il fiore è dal suo viso; e l' organo dell' odorato avendo ricevuto una maggiore impressione, allorchè è stato toccato dal corpo odorifero, ella discopre in lei un nuovo senso. Ricomincia quest' esperienze; approssima il fiore a questo senso novello, l'allontana: paragona il fiore presente col sentimento prodotto, il

(1) Extrait. ec., 2. p.

fiore assente col sentimento estinto; si conferma, che le viene dal fiore; ella giudica, che vi è. A forza di ripetere questo giudizio, se ne fa una sì grande abitudine, che lo fa all' istesso istante in cui sente: *Allora il giudizio si confonde così bene colla sensazione, che la Statua non ne saprebbe fare la differenza: non si limita più a giudicare l' odore nel fiore, ma ve lo sente.* Ella si fa un' abitudine di tutti i giudizj nell' occasione di tutti gli oggetti che le danno sentimenti di questa specie, e gli odori non sono più sue proprie modificazioni: essi sono impressioni, che i corpi odoriferi fanno sull' organo dell' odorato, o piuttosto sono essi le qualità stesse di questi corpi, e non avviene, che dopo replicate esperienze, che il tatto distrugga le abitudini contratte coll' odorato (1). »

§ 27. *Condillac* segue, e riunendo l' udito, l' odorato, ed il tatto ragiona così: « Avendo la Statua preso un corpo sonoro, lo muove senza averne il disegno, ed avendolo a caso approssimato, ed allontanato a vicenda dal suo orecchio, ciò è bastante a determinarla ad approssimarlo molte volte. Guidata da differenti gradi d' impressione, l' applica all' organo dell' udito; e dopo aver ripetuto questa esperienza, giudica i suoni in questa parte, come ha giudicato gli odori in un' altra. Intanto osserva, che il suo orecchio non è modificato che coll' occasione di questo corpo: ella sente de' suoni allorchè l' agita: non sente più nulla allorchè cessa di agitarlo: giudica dunque che questi suoni vengano da esso. Ella ripete questo giudizio, e perviene a farlo con tanta prontezza, che non osserva più intervallo fra il momento, in cui questi suoni le

(1) Traité des sensations, 5. p., c. 1.

colpiscono l'orecchio, e quello in cui giudica che sono in questo corpo. Sentire i suoni, e giudicarli fuori di lei sono due operazioni che non distingue più. Invece di percepirli come maniere di essere di sè stessa, li percepisce come maniere di essere del corpo sonoro. In un vocabolo, li sente in questo corpo . . . Ogni suono le sembra venirle dal di fuori, ancora nelle occasioni, in cui non potrà toccare i corpi che lo trasmettono; poichè un giudizio essendo stato confuso per abitudine con una sensazione, esso dee confondersi con tutte le sensazioni dell'istessa specie.

« La Statua non comincia a fare delle esperienze, che sugli oggetti che sono alla portata della sua mano. In conseguenza le sembra, che a ciascun rumore che colpisce il suo orecchio, non dee che stendere il braccio, per sentire il corpo che lo produce, poichè non ha ancora appreso a giudicarlo più lontano: ma come si è ingannata, ella fa un passo, ne fa un secondo, ed a misura che avanza, osserva, che il romore aumenta, sino al momento in cui il corpo, che lo produce, è così vicino a lei quanto può esserlo. Queste esperienze le insegnano a poco a poco a giudicare delle differenti lontananze di questo corpo, e questi giudizj divenuti familiari si ripetono sì rapidamente, che, confondendosi colla sensazione stessa, riconosce infine le distanze all'udito. Ella apprenderà della stessa maniera, se un corpo è alla sua dritta, o alla sua sinistra: in una parola, percepirà la distanza, e la situazione di un oggetto coll'udito tutte le volte che l'una e l'altra saranno le stesse di quelle de'casi, in cui ha avuto occasione di fare molte sperienze. Non avendo ancora che questo mezzo per assicurarsene, in mancanza del tatto, ella ne farà sovente uso, che giudicherà alcune volte così sicuramente come giudi-

chiamo noi stessi cogli occhi: ma correrà rischio d'ingannarsi tutte le volte che udirà de'corpi, di cui non avrà ancora studiato la varietà de' suoni, secondo la varietà delle situazioni e delle distanze. Bisogna dunque, che si avvezzi a formare altrettanti giudizj differenti, quanti corpi sonori vi sono, ed in quante circostanze si fanno sentire (1). »

§ 28. L'Autore segue a spiegarci come il tatto istruisce gli occhi a vedere al di fuori: « L'occhio, egli dice, è un organo, che si limita unicamente a modificar l'anima; e le sensazioni, ch'esso le trasmette, non hanno come il sentimento di solidità quel doppio rapporto, che fa, che noi ci sentiamo, e che sentiamo insieme qualche cosa esteriore a noi. Esso non ha dunque per sè stesso la facoltà di vedere gli oggetti colorati; gli bisognano de'soccorsi per acquistarla.

« Al primo momento, che l'occhio si apre alla luce, l'anima nostra è modificata: queste modificazioni non sono che in lei, ed esse non potrebbero ancora essere nè estese, nè figurate. Qualche circostanza ci fa portar la mano su i nostri occhi; subito il sentimento, che proviamo s'indebolisce, o svanisce intieramente. Noi ritiriamo la mano: questo sentimento si produce: maravigliati ripetiamo quest'esperienze, e giudichiamo queste sensazioni dell'anima nostra su l'organo, che la nostra mano tocca, ma rapportarle a quest'organo si è estenderle su tutta la superficie esteriore che la mano sente. Ecco dunque già le modificazioni semplici dell'anima, che producono all'estremità degli occhi il fenomeno di qualche cosa estesa.

« Per curiosità, o per inquietudine portiamo la

---

(1) Op. cit., 3. P., c. 2.

mano avanti i nostri occhi: l'allontaniamo, l'avviciniamo, e la superficie che vediamo ci sembra cambiare. Noi attribuiamo questi cambiamenti a' moti della nostra mano, e cominciamo a giudicare che i colori sono a qualche distanza da' nostri occhi. Allora tocchiamo un corpo sul quale la nostra veduta si trova fissata: io lo suppongo d'un solo colore, *bleu* per esempio. In questa supposizione il bleu, che compariva prima ad una distanza indeterminata, dee attualmente comparire alla stessa distanza dalla superficie che la mano tocca, e questo colore si estenderà su questa superficie, come si è esteso fin da principio su la superficie esteriore dell' occhio. La mano dice in qualche maniera alla vista: il *bleu* è su *ciascuna parte che io percorro*, e la vista, a forza di ripetere questo giudizio, se ne fa una sì grande abitudine, che perviene a sentire il bleu ove l' ha giudicato (1). »

Ecco esposta su la questione, che ci occupa, la dottrina di *Condillac*. Dalla stessa si vede come questo filosofo ha creduto di avere scoperto lo stato primitivo del nostro essere intellettuale; stato di cui la memoria non ci somministra alcuna testimonianza; di aver conosciuto, che lo stato intellettuale di cui ci rammentiamo, non è mica lo stato primitivo, ed originario; ch' esso non è, che un' abitudine contratta, divenuta universale, ed irresistibile.

« Mi sembra, scrive il Filosofo illustre che ho citato, che l'evidenza di sentimento sia la più sicura di tutte, perchè di qual cosa si sarà sicuro, se non si è mica di ciò che si sente? Intanto voi lo vedete; questa evidenza stessa è la cosa più difficile da osservarsi. Tuttora pronti a giudicare, in seguito de' pre-

(1) Extrait, ecc., 3 P.

giudizj, confondiamo l'abito colla natura, e crediamo aver sentito sin da' primi istanti, come sentiamo al presente. Noi non siamo che abitudini; ma perchè non sappiamo come le abitudini si contraggono, giudichiamo, che la natura sola ci ha fatto ciò che siamo (1). »

§ 29. La dottrina de' giudizj indiscernibili coesistenti alla sensazione, e che l'alterano, non è nuova, e particolare a *Condillac*, sebbene egli abbia l'onore di averla presentata con ingegnosi sviluppamenti. L'Autore della Ricerca della verità, e *Locke* hanno tutti e due parlato di siffatti giudizj. « In ciascuna sensazione, dice *Malebranche*, vi sono quattro cose: la prima è l'*azione* dell'oggetto, cioè nel calore, per esempio, l'azione delle particelle del legno contro le fibre della mano. La seconda è la *passione* dell'organo del senso, cioè l'agitazione delle fibre della mano, cagionata da quella delle particelle del fuoco, la quale agitazione si comunica al cervello; poichè altrimenti l'anima non sentirebbe niente. La terza è la *passione*, la sensazione, o la percezione dell'anima, cioè quello che ciascuno sente quand'egli è vicino al fuoco. *La quarta è il giudizio, che l'anima fa, che ciò ch'ella sente è nella sua mano e nel fuoco.* Or questo *giudizio naturale* non è che una sensazione; ma questa sensazione, o questo giudizio naturale è tuttora seguito da un altro giudizio libero, che l'anima ha preso una sì grande abitudine di fare che non può quasi più astenersene.

« Si prevede sin dal bel principio, che vi saranno poche persone, che non si offenderanno di questa pro-

(1) De l'Art. de Raisonner, c. 6.

posizione generale che si avanza, cioè, *che noi non abbiamo alcuna sensazione degli oggetti al di fuori, che non racchiuda uno e molti falsi giudizj*. Si sa bene, che la maggior parte delle persone non crede che si trovi alcun *giudizio* vero, o falso nelle nostre sensazioni, di modo che queste persone, sorprese dalla novità di questa proposizione, diranno senza dubbio in sè stesse: Ma come ciò può farsi? Io non giudico mica, che questa muraglia sia bianca; io vedo bene, che lo è; non giudico punto, che il dolore sia nella mia mano; ve lo sento con gran certezza, e chi può dubitare di cose tanto certe, se non sente gli oggetti altrimenti che io non fo?

« È, come mi sembra, indubitabile, che le anime nostre non riempiano spazj tanto vasti quanto son quei che son fra noi e le stelle fisse, quando ancora si accordasse, che sieno estese: così non è ragionevole di credere, che le anime nostre sieno ne' cieli, quando vi veggono delle stelle. Non è ancora credibile, che escano sino a mille passi fuori del loro corpo per vedere le cose a questa distanza. È dunque necessario, che l'anima nostra vegga le cose e le stelle ove non sono, poichè non esce affatto dal corpo, ove ella è, ed intanto non lascia di vederle fuor di lei. Or come le stelle, che sono immediatamente unite all' anima, le quali son le sole che l' anima possa vedere, non sono ne' cieli, siegue, che tutti gli uomini, che veggono le stelle ne' cieli, e che giudicano in seguito volontariamente che esse vi sono, fanno due falsi giudizj, de' quali uno è naturale, l'altro è libero. L'uno è un giudizio de' sensi, o una sensazione composta, che è in noi, senza di noi, ed ancora malgrado noi, e secondo il quale non si dee giudicare; l' altro è un giudizio libero della volontà, che si può impedire di

fare, e che in conseguenza non si dee fare, se si vuole evitare l'errore.

« Io credo, che tutto il mondo è di accordo, che non percepiamo gli oggetti che sono fuori di noi per sè stessi. Vediamo il sole, le stelle, ed un' infinità di oggetti fuori di noi; e non è mica verisimile che l'anima esca dal corpo, e vada, per dir così, a passeggiare ne' cieli per contemplarvi tutti questi oggetti. Ella non li vede dunque per sè stessi, e l'oggetto immediato del nostro spirito, allorchè egli vede il sole, per esempio, non è il sole, ma qualche cosa, ch'è intimamente unita all' anima nostra; e ciò è quello che io chiamo *Idea*. Così per questo vocabolo *Idea*, io non intendo qui altra cosa, che ciò ch' è l' oggetto immediato, o il più prossimo dello spirito quando percepisce qualche oggetto, cioè ciò *che tocca o modifica lo spirito* della percezione che ha d' un oggetto.

« Egli bisogna bene osservare, che affinchè lo spirito percepisca qualche oggetto è assolutamente necessario che l' idea di quest' oggetto gli sia attualmente presente; non è possibile di dubitarne, ma non è affatto necessario che vi sia al di fuori qualche cosa simile a quest' idea. Perchè avviene ben sovente, che si percepiscano alcune cose che non sono, e che ancora non sono giammai state; così si hanno sovente nello spirito alcune idee reali delle cose, che non furono giammai. Ma ecco perchè si crede, che queste stesse stelle, che si veggono immediatamente, sieno fuori dell' anima, e ne' cieli. Ciò è perchè non è nella potenza dell' anima di vederle quando le piace, poichè non può percepirle che quando avvengono nel suo cervello i moti, a' quali le idee di questi oggetti sono uniti dalla natura. Or perchè l' anima non percepisce i moti de' suoi organi, ma solamente le sue proprie

sensazioni, e sa che queste stesse sensazioni non sono prodotte in lei da sè stessa, è portata a giudicare che son al di fuori, e nella causa che a lei le rappresenta, ed *ha fatto tante volte queste sorti di giudizj nello stesso tempo, che percepiva gli oggetti, che non può quasi più impedirsi di farli* (1). »

Quel, che ho rapportato dell' autore della Ricerca della Verità è sufficiente a farci conoscere: 1.° Ch'egli ha ben conosciuto il problema, che *Condillac* a torto scrive di essere stato d'*Alembert* il primo che l'abbia proposto, cioè come l' anima arriva a conoscere *un fuor di sè*; 2.° Che la dottrina di *Malebranche* conviene con quella di *Condillac* ne' seguenti punti: 1.° Tutti e due questi filosofi pensano che le sensazioni dell'udito, dell' odorato, del gusto, e della vista si riferiscono da noi a corpi esterni, o agli organi sensorj in virtù di giudizj che coesistono con queste sensazioni, e s' identificano; 2.° Tutti e due pensano, che noi non percepiamo i corpi in sè stessi, ma per mezzo delle nostre idee. Sono nondimeno questi filosofi discordi ne' seguenti punti: 1.° *Malebranche* crede questi giudizj *naturali* coesistenti costantemente colle sensazioni nello stato primitivo ed originario del nostro essere intellettuale; *Condillac* li crede *acquistati;* cioè crede, che lo spirito impari a formarli, e che poi pel lungo esercizio si rendano a lui abituali. Quindi afferma *Condillac*, che vi è un tempo, in cui lo spirito non conosce colle sensazioni dell'odorato, dell' udito, e della vista, gli oggetti esterni, che gli producono queste sensazioni; ciò che non si afferma da *Malebranche*; 3.° In conseguenza *Malebranche* crede, che

(1) Recherche de la Verité, liv. I, c. 10 e 14, liv. III, c. I, Par. II.

le idee corrispondenti alle impressioni prodotte negli occhi sieno di lor natura *rappresentative* de' corpi, il che *Condillac* nega: « Bisogna conoscere, dice il primo, che vi sono due sorti di esseri: alcuni che l'anima nostra vede immediatamente, ed altri, che non conosce, che pel mezzo de' primi. Per esempio, allorchè percepisco il sole che nasce, io percepisco in primo luogo quello che veggo immediatamente; e perchè non percepisco questo primo, che per esservi qualche cosa fuori di me, che produce certi moti ne' miei occhi e nel mio cervello, io giudico che questo primo sole, ch'è nell'anima mia, è al di fuori, e che esiste. Può tuttavolta avvenire, che noi vedessimo questo primo sole, ch'è intimamente unito all'anima nostra senza che sia su l'orizzonte, ed ancora senza ch'esista affatto... e non ci inganniamo se non perchè giudichiamo, che ciò che immediatamente vediamo si trovi negli oggetti esteriori, che son causa di ciò che vediamo: similmente quando vediamo della luce vedendo questo primo sole, che è immediatamente unita al nostro spirito, non c'inganniamo nel credere, che ne vediamo: non è possibile di dubitarne, ma il nostro errore è, che vogliamo senza alcuna ragione, ed ancora contra ogni ragione, che questa luce, che immediatamente vediamo, esista nel sole, ch'è fuor di noi (1). »

§ 30. *Locke* su la quistione che ci occupa, scrive quanto segue: « Le idee, che ci vengono per mezzo della sensazione sono sovente alterate dal giudizio nello spirito delle persone adulte, senza che esse se ne accorgano. Così, allorchè collochiamo avanti i nostri occhi un corpo rotondo di un colore uniforme d'oro, per

(1) Op. cit., liv. I, c. XIV.

esempio, di alabastro, o d'un color negro, è certo che l'idea, che s'imprime nel nostro spirito alla veduta di questo globo rappresenta un circolo piatto diversamente ombreggiato co' differenti gradi di luce, da cui i nostri occhi si trovano colpiti; ma come noi siamo assuefatti per l'uso a distinguere quale sorte d'immagini i corpi convessi producono ordinariamente in noi, e quali cambiamenti avvengono nella riflessione della luce, secondo la differenza delle figure sensibili dei corpi, poniamo subito in luogo di ciò che ci sembra la causa stessa dell'immagine che vediamo, e ciò in virtù d'un giudizio, che il costume ci ha reso abituale, di maniera che, unendo alla visione un giudizio, che confondiamo con essa, ci formiamo l'idea d'una figura convessa, e d'un colore *uniforme*, sebbene nel fondo i nostri occhi non ci rappresentino che un piano ombreggiato, e diversamente colorato, come apparisce nella pittura . . .; del resto, io non credo che, eccettuate le idee che ci vengono per mezzo della vista, la stessa cosa avvenga ordinariamente a riguardo di alcun'altra delle nostre idee; io voglio dire, che il giudizio cambi l'idea della sensazione, e ce la rappresenti altra di quel che è in sè stessa; ma ciò è ordinario nelle idee che ci vengono dagli occhi, perchè la veduta, ch'è il più esteso di tutti i nostri sensi, venendo ad introdurre nel nostro spirito, coll'idea della luce e de' colori, che appartengono unicamente a questo senso, altre idee ben differenti, voglio dire quelle dello spazio, della figura, e del moto, la varietà delle quali cose cambia l'apparenza della luce e de' colori, che sono i proprj oggetti della veduta; avviene, che per l'uso ci facciamo un'abitudine di giudicare dell'una cosa per mezzo dell'altra. Ed in molti rincontri ciò si fa per un'abitu-

dine formata nelle cose, di cui abbiamo delle frequenti esperienze, d'una maniera sì costante, sì pronta, che noi prendiamo per una percezione de' sensi, ciò che non è che un' idea formata dal giudizio, in maniera, che l'una, cioè la percezione, che viene da' sensi, non serve che ad eccitar l'altra, ed è appena osservata ella stessa (1). »

§ 31. Esaminiamo attentamente la proposta quistione. Io ho dimostrato, che ogni sensazione è di sua natura la percezione d'un' esistenza esterna, ma non ho detto, che ogni sensazione sia di sua natura la percezione d'un corpo, vale a dire di una estensione. Ciò supposto, ho domandato a me stesso: Da quali sensazioni ha origine in me l'idea dell'estensione? Consultando l'esperienza attuale, io trovo, che le sensazioni del tatto, e quelle della vista, sieno sufficienti tutte e due isolatamente a darmi l'idea dell' estensione. Questa è l'opinione più comune fra i filosofi: vi ha nondimeno di quei che pensano altrimenti, e fra questi de'filosofi molto illustri: io ne cito *Rousseau* e *Condillac*. « La veduta, dice il primo, è di tutti i sensi quello, da cui meno si possono separare i giudizj dello spirito; bisogna molto tempo per apprendere a vedere; bisogna avere paragonato per lungo tempo la veduta al tatto, per assuefare il primo di questi due sensi a farci un rapporto fedele delle figure e delle distanze: senza il tatto, senza il moto progressivo, gli occhi i più penetranti non saprebbero darci alcuna idea dell' estensione. L'universo intiero non dee esser che un punto per un' ostrica; esso non sembrerebbe nulla di più quando ancora un' anima umana informerebbe que-

(1) *Locke*, liv. II, c. IX, § 8.

sta ostrica. Non si apprende a valutar le distanze, se non che a forza di camminare, di toccare, di numerare, di misurare le dimensioni (1). » Se l'*Io* della Statua, dice *Condillac*, è modificato da una superficie turchina ricamata di bianco, non si percepirà egli come un turchino terminato? Si sarebbe sin da principio tentato di crederlo: intanto il sentimento contrario è molto più verisimile.

« La Statua non può sentirsi estesa all'occasione di questa superficie, che intanto che ciascuna parte le dà la stessa modificazione: ciascuna dee produrre la sensazione del turchino; ma se ella è modificata della stessa maniera da un piede di questa superficie, da un pollice, da una linea, ecc., non può rappresentarsi in questa modificazione una grandezza piuttosto che un altra. Ella non se ne rappresenta dunque alcuna. Una sensazione di colore non porta dunque con essa un'idea d'estensione.

« Egli è vero, che questa sensazione è ripetuta tante volte, quante sono le parti sensibili di questa superficie; ma ripetuta tante volte, o prodotta una sola, non è giammai, che una maniera di essere, e la Statua non saprebbe dubitare di questa ripetizione. Ciascun colore non le sembrerà esteso, che quando il tatto avendo istruito la vista, i suoi occhi si avranno fatto un'abitudine di rapportare su tutte le parti di una superficie la modificazione semplice ed unica, che ripetono ciascuno nell'essere che sente: ma al presente, ch'ella non riguarda un colore, che come una delle sue maniere di essere, io non immagino come potrebbe sentirlo esteso (2). »

---

(1) Émile, liv, XI, p. 265, ediz. di Genova, 1792.
(2) Traité, etc., P. I, c. XI.

D'*Alembert* è stato di un sentimento contrario a quello che ho rapportato: egli scrive così: «È quistione fra i filosofi di sapere se il senso della veduta solo può farci conoscere indipendentemente dal tatto l'esistenza degli oggetti esteriori. Ecco alcune riflessioni su questo soggetto. È certo, che la veduta sola indipendente dal tatto ci dà l'idea dell'estensione, poichè l'estensione è l'oggetto necessario della visione, e non si vedrebbe nulla se non si vedesse esteso. Io credo ancora, che la visione debba darci l'idea dell'estensione più prontamente che il tatto, perchè la veduta ci fa osservare più prontamente e più perfettamente del tatto quella contiguità, e nel medesimo tempo quella distinzione di parti, in che l'estensione consiste (2). »

§ 32. Io adotto su la quistione proposta il sentimento di d'*Alembert*: ecco alcune ragioni che mi sembrano decisive. In primo luogo i filosofi, di cui al presente io parlo, adottano sulla teorica delle sensazioni i principj della filosofia corpuscolare; vale a dire riguardano le sensazioni, come nascenti nell'anima dalle impressioni degli oggetti esterni su i nostri organi sensorj: ciò supposto, ragiono così contro di *Condillac* e di *Rousseau*: Supponiamo, che la superficie turchina, di cui parla *Condillac*, sia d'un palmo quadrato: domando: La sensazione, che nascerebbe nel caso, in cui la superficie indicata fosse di mezzo palmo quadrato, sarebbe la stessa di quella che nasce nel caso della superficie d'un palmo quadrato? Non credo che si potrà dire, che sarebbe la stessa, poichè in questa supposizione si ammetterebbe, che l'impressione dell'altra metà non produce effetto alcuno; il che è

(1) Eclaircissemens, § 8, Mélanges, etc., t. V.

contrario a' principj della filosofia corpuscolare, i quali vogliono che le nostre sensazioni, a circostanze uguali, sono in ragione delle impressioni fatte sugli organi.

Bisogna dunque ammettere, che la sensazione prodotta dalla superficie d'un palmo quadrato sia diversa da quella prodotta dalla superficie di mezzo palmo quadrato. Ma in che consiste questa diversità allorchè la superficie è di un colore uniforme? O bisogna ammettere, che il colore comparisce d'una maggiore estensione nel primo caso, oppure, che la sensazione sia più viva. Se si ammette la prima ipotesi, si concede, che la sensazione d'un colore dà l'idea d'estensione; se si ammette la seconda si suppone un'assurdità. Supponiamo, che le due metà si chiamino A, e B, se l'impressiome di B non pone una sensazione distinta nell'anima da quella prodotta dall'impressione di A, ma solo rende più viva l'impressione di A; allora, tolta A, B non dee fare impressione alcuna; il che è falso. Le due impressioni si fanno su due parti distinte della retina; ognuna di esse, è naturale il supporre, che giunga separatamente dall'altra al cervello: perchè dunque non farebbero sentire due parti distinte nel colore? Allorchè si mettono in gioco due parti distinte di una fibra sensibile, non ha ciascuna di esse un moto, che le è particolare indipendentemente dall'aumento del moto, forse prodotto dalla parte vicina? Or questo moto particolare dee far nascere una sensazione corrispondente: la sensazione d'una superficie d'un palmo quadrato è dunque diversa da quella d'un mezzo palmo quadrato, perchè la prima ci fa sentire un colore più esteso di quello che ci fa sentire la seconda; nè mi si dica, che la seconda sensazione si confonda colla prima, poichè le impressioni esterne essendo distinte, non si vede la ragione per cui le sensazioni corrispondenti nell'anima

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

non debbano essere distinte ancora; e ciò nella supposizione, che ciascuna impressione isolata sia sufficiente a produrre una sensazione, di cui abbiamo coscienza. Questa riflessione mi sembra decisiva: ella distrugge senza replica l'ipotesi di *Rousseau* e di *Condillac*.

Ma udiamo ancora *Condillac*: « Supponiamo, egli dice, che la Statua appoggi la palma della mano su tre giunchi di uguale lunghezza, e riuniti, come se non ne formassero che un solo: ella avrà una sensazione confusa, in cui non isvilupperà l'azione di ciascun gunco. Allontaniamo questi giunchi solamente dal basso; tosto percepisce ella distintamente tre punti di resistenza, e perciò discerne l'impressione, che ciascun giunco fa su di lei. Ma bisogna osservare, che non fa questa differenza, se non perchè ha appreso a giudicare dell'inclinazione per la Sensazione. Se non avesse fatto l'esperienze necessarie per pronunciare questo giudizio, ella sentirebbe nella sua mano un solo punto di resistenza, sia che i giunchi fossero riuniti dal basso, sia che fossero allontanati. *Quest' esperienza conferma il sentimento, ch' io ho adottato sulla veduta.* Perchè non può avvenire, che l'occhio confonda come la mano, le sensazioni simili, allorchè non le ha che in sè stesso, e che non cominci a farne la differenza, che in quanto si accostumi a rapportarle al di fuori? Basta di considerare, che i raggi fanno su di lui l'effetto che i giunchi fanno sulla mano (1). »

Quest' esperienza conferma il sentimento, ch' io ho adottato sulla veduta! Qual linguaggio è mai questo? *Quest'esperienza!* Di quale esperienza parla qui l'Autore? Dell'esperienza de' tre giunchi riuniti? Ma

(1) Op. cit., II P., c. VIII.

toccando colla palma della mano tre giunchi riuniti sento chiaramente dell'estensione. No, replica *Condillac*, io parlo nella supposizione della Statua; ma la supposizione della Statua è forse nel caso di essere manifestata dall'esperienza? Come dunque far dire all'esperienza ciò ch'ella non dice?

Ma fosse stato l'Autore almen coerente a sè stesso: non avea antecedentemente scritto il contrario nello stesso Trattato delle Sensazioni? Non avea egli detto, che per risolvere il problema di d'*Alembert* non era necessario ragionare, ma bastava toccare? Non avea scritto, che il sentimento di solidità era sufficiente per farci conoscere i corpi? Non aveva forse ragionato nel modo seguente? « Tosto che la Statua prende altri oggetti, ella sente una resistenza, e della solidità. Or questa sensazione è propria a farle distinguere le cose... Tosto che la mano tocca, ha una sensazione di solidità, che inviluppa tutte le altre sensazioni che prova, che le racchiude in certi limiti, che le misura, le circoscrive. A questa sensazione cominciano dunque per la Statua il suo corpo, gli oggetti, lo spazio (1). »

Io prego i seguaci di *Condillac* di metterlo in accordo con sè stesso pria di proporcelo come una guida sicura nell'ideologia.

§ 33. Supponiamo ora, che lo spirito sia modificato da' raggi luminosi, che partono da due superficie diversamente colorate, di due, o tre colori distinti l'uno dall'altro: su questa supposizione *Condillac* scrive così: « Noi non abbiamo alcun termine per esprimere con precisione il sentimento che ha di sè stessa la Statua modificata da molti colori insieme, ma infine ella

(1) Op. cit., II P., c. VIII. Vedete sopra i §§ 6 e 23.

conosce, ch' esiste di molte maniere: si percepisce in qualche maniera come un punto colorato, al di là del quale ve ne sono degli altri, ov' ella si trova, ed a questo riguardo si può dire, che si sente estesa. Ma poichè non può determinare il numero de' colori che la modificano nello stesso tempo, poichè questi colori non si terminano scambievolmente, e che tutti insieme non potrebbero essere circoscritti, bisogna convenire, che il sentimento che ha della sua estensione, sia vago, che non indichi limiti in alcuna parte. Ella si sente come un essere, che si moltiplica senza fine, e non conoscendo nulla al di là, è per rapporto a lei, come se fosse immensa; ella è da per tutto, ella è tutto (1). »

Io per me confesso, che un tal linguaggio mi sembra il linguaggio d'un romanziere, non mica quello di un filosofo. Che una estensione indeterminata possa essere l' oggetto della sensibilità, è questa per me una contraddizione evidente.

D'*Alembert* mi sembra aver ragionato con maggiore esattezza. « Supponiamo, egli dice, alcune parti dello spazio differentemente colorate, ed esposte a' nostri occhi, la differenza dei colori ci farà osservare necessariamente i termini, o i limiti che separano due colori vicini, e per conseguenza ci darà un' idea di *figura*, poichè si concepisce una figura tosto che si concepiscono limiti in ogni senso (2). »

§ 34. Dopo di aver provato, che le sensazioni della vista ci somministrano le idee dell' estensione e della figura; continuando a far l'analisi del fenomeno della visione, vediamo, se col mezzo della vista possiamo giungere a distinguere il nostro corpo da' corpi estra-

(1) Traité, etc., I P., c. XI.
(2) Loc. cit.

nei. Seguiamo a rapportare le riflessioni del signor d'*Alembert*. « Sin qui, continua il filosofo citato, non vediamo ancora, egli è vero, che queste porzioni d'estensioni figurate e colorate sieno distinte da noi stessi, ma, sia pel moto del nostro corpo, sia pel moto dei corpi, che ci circondano, noi percepiamo ben tosto, che vi sono alcune di queste porzioni d'estensione figurate e colorate, che vediamo tuttora, o che ci modificano costantemente della stessa maniera, fintanto che le altre variano continuamente, e ci offrono incessantemente un novello spettacolo. Non è questa una ragione sufficiente per concludere la differenza dell'estensione ch'è nostra, da quella ch'è fuori di noi? Mi sembra almeno certo, ch'essendo limitati alla visione, osserveremmo due sorti d'estensione; di cui l'una non ci abbandonerebbe giammai, e l'altra apparirebbe, e disparirebbe successivamente; che in quest'estensione, mobile e variabile, distingueremmo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più, o meno distanti dalla porzione d'estensione, che ci è tuttora presente. Supponiamo ora, che possiamo pel solo atto della nostra volontà approssimare, o allontanare quest'ultima porzione d'estensione da quelle che la circondano, nel mentre che non possiamo nè approssimare, nè allontanare essa stessa, nè, in un vocabolo, impedire, che non ci sia tuttora presente, nell'atto che le altre lo sono, o cessano di esserlo a nostra volontà, non concluderemo noi, che queste porzioni d'estensione che ci circondano, sono realmente distinte da noi?

« Questa conclusione, si dirà forse, non è esatta: tutto ciò, che possiamo concludere dalla maniera differente, onde le parti dell'estensione ci modificano, si è, che vi sono alcune parti di noi stessi, che sono permanenti, ed altre, che sono variabili.

« Ma quando percepiamo per mezzo del tatto alcune porzioni di materia, che ci rendono sensazione per sensazione, ed altre, che non ce la rendono, perchè non concluderemmo ancora, che vi è una porzione di noi stessi, che ci rende sensazione per sensazione, ed un' altra porzione, che ce la dà senza riceverla? Intanto non tiriamo questa conclusione, e concludiamo, al contrario, che queste porzioni d'estensione, che ci procurano sensazioni semplici, e *senza replica*, non ci appartengono affatto. Noi non siamo dunque forse autorizzati a concludere ancora, che queste porzioni di estensione, che sono ora presenti, ora assenti per noi, sono distinte da noi stessi? Io converrò senza pena, che questa conclusione non è dimostrativa, posto che mi si accordi nel medesimo tempo, ch'ella ci trascina con una forza uguale a quella dell'evidenza stessa.

« Se oso dire la verità, mi sembra, che come le nostre sensazioni non ci dimostrano punto in rigore, *che vi sieno alcuni esseri differenti da noi*, queste stesse sensazioni non ci dimostrano ancora in rigore ove si termina il nostro corpo; che noi acquistiamo questa conoscenza per alcuni raziocinj, che non sono da principio che sospetti e congetture; ma congetture che l'esperienza ripetuta e l'accordo degli altri sensi confermano. Io dico *l'accordo degli altri sensi;* poichè è subito evidente, per tutto ciò che abbiamo detto del senso della veduta, che questo senso, e quello del tatto si accorderanno perfettamente insieme per farci giudicare di ciò ch'è nostro corpo, e di ciò che non lo è (1). »

§ 35. Io non veggo la ragione per cui d'*Alembert* possa dubitare, che la conoscenza della distinzione del

(1) Loc. cit.

nostro corpo da quei che ci circondano, poggiata su le sensazioni della vista, sia incontrastabile. Consultiamo l'esperienza. Nello stato attuale noi distinguiamo il corpo nostro dagli altri che ci circondano, per i seguenti motivi: 1.° Diciamo *corpo nostro* quello, da cui dipendono le percezioni degli altri corpi; 2.° Quello ch'è immediatamente sotto l'influenza della nostra volontà; 3.° Quello che ci è incessantemente presente; ma tutti questi motivi concorrono a manifestarci, nella supposizione del signor d'*Alembert*, la distinzione del corpo nostro dagli altri che ci sono estranei. Riguardo al secondo, ed al terzo ne conviene il filosofo stesso, di cui parliamo: ora bisogna osservare, che nel sistema della nostra organizzazione l'esercizio di qualunque senso non può andar disgiunto dal sentimento che *Condillac* chiama *fondamentale*, di quel sentimento cioè, che nasce dall'azione reciproca delle parti del nostro corpo. L'essere limitato alla visione dee avere il sentimento dell'organo della vista; egli dee accorgersi, che vede per mezzo degli occhi: il continuo innalzare ed abbassare le palpebre; il girare del globo dell'occhio; l'azione de' raggi luminosi su l'occhio, debbono fargli sentire quest'organo. In conseguenza un tale essere dee accorgersi, ch'egli vede per mezzo de'suoi occhi: concorrono dunque nella supposizione, che si è fatta, tutti i motivi che oggi abbiamo per distinguere il nostro corpo dagli altri che ci circondano.

§ 36. I filosofi, che hanno cercato di esaminare la realtà delle nostre conoscenze, hanno in primo luogo conosciuto il carattere *relativo* delle nostre sensazioni: questo carattere è compatibile tanto colla realtà della nostra conoscenza, che con una conoscenza *fenomenale* del mondo visibile; ma si è passato più oltre. Le nostre sensazioni, si è detto, non sono altro, che

nostre modificazioni: da questo principio si è dedotto, Noi dunque non percepiamo nelle nostre sensazioni, che le nostre modificazioni; non percepiamo, che noi stessi, non possiamo niente altro percepire fuori di noi stessi: i corpi non son dunque percepiti da noi. In questo stato della quistione si è cercato sapere: 1.° Se non percepiamo, che noi stessi, come ci formiamo l'idea d'un *fuor di noi?* come rapportiamo al di fuori di noi le nostre sensazioni, che sono interne al nostro *me?* Non restava altro mezzo, che di ricorrere al principio della *causalità*, e farci formare il mondo, colla forza abituale del raziocinio; 2.° Ma se noi formiamo il mondo visibile, allora qual bisogno v'è di ammettere la sua realtà? Eccoci così gettati sull'orlo dell'abisso del più desolante scetticismo. Quei filosofi, che ne sono stati spaventati, non osando contrastare il principio, da cui queste conseguenze sono state dedotte, han cercato di creare l'esistenza esterna colla forza della dimostrazione; ma hanno confessato quasi tutti, eccettuati pochi, che queste dimostrazioni non erano decisive, e che un'istinto cieco ci forzava ad ammettere la realtà de' corpi: alcune di queste pretese dimostrazioni, hanno eccitato ancora il riso ne'critici. *Cartesio*, dopo aver distrutto il mondo visibile, lo ricostruisce con una forza magica: Iddio è verace: i corpi dunque esistono; ma se la veracità di Dio non l'impedisce di permettere, che noi riferissimo il verde alle piante, ed il moto al sole, come potrebbe intervenire a garantire un raziocinio, che non è dimostrativo, e rigoroso? *Malebranche* ha fatto di più; egli ci obbliga di fare un'atto di fede per credere, che abbiamo un naso, e degli occhi. *Wolfio* grida: *Il mondo è ottimo; la materia dunque esiste.* Dopo questi filosofi, che i moderni chiamano *metafisici*, compariscono gl'*ideologi*:

questi, credendosi esseri privilegiati, credono a forza di supposizioni di penetrare il mistero dell'intelligenza umana. Le nostre sensazioni non c' istruiscono che di noi stessi: non è la natura, che ci fa sentire i corpi, ma è l'abito; è un pregiudizio indegno del filosofo di non rimontare all'origine di quest'abito: ma dell'analisi di quest'abito quale n'è il risultamento? *Condillac*, che ha impiegato tutto il Trattato delle Sensazioni a farne l'analisi, lascia incerta la sua Statua sull'esistenza de' corpi. *Destutt-Tracy* ricorre al raziocinio volgare poggiato sul principio della *causalità*. Ma *Berkelejo* ammise una causa esterna delle nostre sensazioni, e niegò apertamente l'esistenza de' corpi. *Hume* venne in seguito, e sparse de' dubbj sul principio stesso della causalità. In questo stato comparisce *Kant:* egli trova preparato il suo sistema in *Hume*, in *Condillac*, ed in alcuni principj di *Cartesio:* il mondo, Dio, e l'*Io* stesso, divengono delle illusioni e delle apparenze, e tutta la realtà della conoscenza ci vien rapita.

Per non trattenerci in espressioni vaghe, paragoniamo per un momento i giudizj indiscernibili degli ideologi coll'*elemento soggettivo*, o colla *forma* del Kantismo. Gli ideologi, che fanno derivare in noi la conoscenza degli oggetti esterni de' giudizj, o da' raziocinj, insegnano le seguenti proposizioni: 1.° Le nostre sensazioni non sono per sè stesse rappresentative degli oggetti esterni; 2.° È il nostro spirito, che eleva le nostre sensazioni al grado di rappresentazioni, e che si crea così *un fuor di sè*; 3.° Il nostro spirito aggiunge alle nostre sensazioni de' giudizj o de' raziocinj; 4.° Questi giudizj o questi raziocinj si rendono col progresso del tempo abituali ed indiscernibili dalle sensazioni medesime: essi le alterano; 5.° La connessione di questi due principj delle nostre rappresentazioni, cioè

i giudizj e le sensazioni producono in noi le idee dei *corpi;* 6.° Il fondamento di tutti questi giudizj può esprimersi così: *Non v' ha effetto senza una causa. Se posto A si pone B, e tolto A si toglie B, A è causa di B.* Or questi giudizj, questi raziocinj, queste congetture sono qualche cosa di *soggettivo,* o qualche cosa, che viene da noi, e che trasforma, altera ciò che ci viene dagli oggetti: ecco dunque nelle nostre idee de' corpi due elementi; l'uno *soggettivo,* e l'altro *oggettivo*: ecco la *forma,* e la *materia* di *Kant.* Gli ideologi cercano, come le nostre sensazioni divengono *Idee. Kant* domanda, come le nostre sensazioni divengono *Intuizioni?* Il nostro spirito, dicono gl' ideologi, elabora le nostre sensazioni; egli vi aggiunge de' giudizj e de' raziocinj; questi si confondono colle sensazioni, e le alterano; così si formano le *idee* dei corpi. Lo spirito, dice *Kant,* aggiunge alle nostre sensazioni un elemento *soggettivo,* che viene dal suo fondo, e questo è la forma pura dello spazio, la quale eleva le sensazioni al grado di *Intuizioni.* Le *intuizioni* son dunque composte di *materia,* e di *forma.* Sostituite al vocabolo d'*Idea* quello d'*Intuizione*, chiamate i giudizj indiscernibili delle sensazioni, *forma* delle idee, e le sensazioni la *materia*, e l' ideologia francese ed inglese non differisce dalla filosofia trascendentale di *Kant,* se non che nella qualità della forma, che, secondo *Kant,* è un' idea *a priori*, e, secondo gl' ideologi, di cui io parlo, è un giudizio.

Finalmente io vi presento un' osservazione, che mi sembra della più alta importanza. Le verità primitive sperimentali debbono istruirci dell' esistenze. L' esistenze, oggetto dell'esperienza, sono l'*Io*, le sue modificazioni, i corpi che lo circondano. La conoscenza dei corpi, secondo la filosofia che esaminiamo, non è com-

presa fra le conoscenze primitive di *fatto:* rimane la conoscenza del *me*, e delle sue modificazioni; ma l'*Io* dell'esperienza, da' *trascendentali* chiamato l'*Io empirico*, è un soggetto che sente il suo corpo, ed i corpi esterni; è un soggetto, di cui ciascuna sensazione gli rivela un agente esterno. Or non è mica questo l'*Io* da cui parte l'ideologia comunemente seguita. L'*Io* si crede un odore, un suono, un colore, ecc.; egli si confonde con ciascuna sensazione, nè ha conoscenza d'*un fuor di sè*. Bisogna dunque distinguere, secondo questi filosofi, l'*Io empirico* dal *me primitivo*, dai transcendentali chiamato l'*Io puro*; bisogna in conseguenza partire dal *me puro*, per veder nascere il *me empirico*.

Inoltre se l'*Io* non conosce *un fuor di sè*, egli non conosce in conseguenza alcun essere che lo limita; egli è per lui il tutto: l'*Io* dee dunque percepirsi come l'infinito. *Condillac* stesso deduce una siffatta conseguenza: « La Statua, dice questo filosofo nel passo recato, § 33, si sente come un essere che si moltiplica senza fine, e non conoscendo nulla al di là, è, per rapporto a lei, come se fosse immensa: ella è da per tutto, ella è tutto.»

Ma se bisogna partire dal *me* puro per far nascere il *me* empirico, bisogna in conseguenza partire dall'*assoluto* per far nascere il *condizionale*; ed ecco come, prendendo per base l'ideologia comunemente seguita, si può giungere all'idealismo transcendente di *Fichte*.

§ 37. Gli ideologi gridano contro il *transcendentalismo* di Alemagna: eglino credono questa filosofia indegna della loro attenzione, e la combattono spesso senza bene intenderla; ma se l'avessero esaminata, se l'avessero approssimata all'ideologia, notandone le analogie e le differenze; se avessero considerato, che lo

stato della filosofia in un secolo è legato a quello del secolo precedente; se si fossero condotti collo spirito al punto ove era la filosofia, allorchè *Kant* comparve, e cercò di farle cambiare aspetto, eglino avrebbero osservato nel *transcendentalismo* un' ideologia conseguente; allora, spaventati da' risultamenti funesti di questa filosofia, avrebbero recato un severo esame su molti principj, che l'ideologia adotta alla cieca. I filosofi *transcendentali* mostrano un estremo disprezzo per gl' ideologi empirici. Ma *Kant* stesso non incomincia i suoi preliminari alla critica della ragion pura dalla dottrina dell' empirista *Hume* su la *causalità?* Non confessa forse ne' prolegomeni di ogni metafisica (§ 14 e 30) che i raziocinj di *Hume* interruppero il suo *sogno dommatico?* Un Kantiano celebre non osserva egli « che *Kant* generaleggiando le obbiezioni che *Hume* aveva diretto unicamente contro l' autorità legittima della legge di causalità, estendendole a tutte quelle proposizioni universali, senza le quali le nostre percezioni non potrebbero organizzarsi in corpo d' esperienza, che sono il fondamento del nostro sapere, egli dovette domandare a sè stesso: È possibile di provare la verità de' giudizj sintetici *a priori?* Si ha potuto vedere (segue l' autore citato), come cercando la soluzione di questo problema, egli si trovò condotto ad esaminare tutte le basi delle nostre conoscenze, ed a scandagliare le profondità dell'essere intellettuale (1). »

Il filosofo analitico, il quale medita sul Corso della filosofia, dopo il risorgimento delle lettere, osserva, che l'opera di *Malebranche*, intitolata: *La Ricerca della verità*, e principalmente la sua dottrina su le cause

(1) Bibliothèque universelle, etc., faisant suite à la Bibliotheque Britannique, t. IX. Biographie, etc., sur I. *Kant*.

naturali, e su le sensazioni fecero nascere i Saggi di *Hume* su la *causalità;* i Dialoghi, e la nuova teorica su la Visione di *Berkelejo*. La dottrina su le Sensazioni di *Malebranche*, e quella su la Visione di *Berkelejo* furono l'occasione del Trattato delle Sensazioni di *Condillac*. *Tracy* dice, che non bisogna parlar di *Malebranche* nella Scienza dell'Intendimento umano, poichè questa scienza non gli dee cosa alcuna: intanto il *Tracy* dee, senza conoscerlo, all'opera della *Ricerca della verità* la sua Ideologia. La dottrina di *Hume* su la causalità, le osservazioni di *Reid* su questa dottrina, il Trattato delle Sensazioni di *Condillac*, produssero la Filosofia critica di *Kant*. L'*empirismo* ha condotto lo spirito al *razionalismo;* ed il razionalismo l'ha condotto all' empirismo. Ciò avviene, perchè gli errori possono esser principj e conseguenze gli uni degli altri a vicenda.

Un Kantiano riguarda l' Ideologia di *Tracy* come un libercolo per le femminucce, ma se, lasciando qualunque spirito di setta, si avesse la pazienza di paragonare il sistema ideologico dello scrittore francese col criticismo, e specialmente il capitolo sesto dell'Ideologia, in cui si tratta della formazione delle nostre idee composte, colla dottrina Kantiana della Formazione dei nostri *concetti*, si vedrebbe chiaramente che tanto l'Ideologia di *Tracy*, che la Filosofia critica di *Kant* fanno principiare le operazioni del nostro spirito da una *sintesi;* che l' una e l' altra fanno intervenire alcuni elementi *soggettivi* in questa sintesi; che il risultamento dell'una e dell'altra è un mostruoso empirismo, come il principio ne è il *razionalismo* ed il *dommatismo*.

Allorchè il tempo dell'esame della filosofia transcendentale sarà giunto, io presenterò a'pensatori i paragoni fra questa filosofia e l'ideologia, e fra l'istessa filosofia

transcendentale e la filosofia dell'esperienza; ed oso lusingarmi, che eglino ne saranno soddisfatti. Intanto, per limitarmi alla quistione che ci occupa, presento al Lettore la seguente osservazione: Si domanda: *I dati sperimentali prendono essi luogo fra le nostre conoscenze primitive, fra le verità indimostrabili della scienza?* Gli ideologi dicono di sì; i filosofi transcendentali dicono di nò; ma se l'esistenza dei corpi non è una verità primitiva sperimentale, se ella è poggiata su d'un raziocinio, allora i dati sperimentali non prendono luogo fra le verità primitive della scienza. Ciò è evidente; ma si replica: Togliendo l'esistenza de' corpi dal numero delle verità primitive sperimentali, non perciò si negano i fatti intellettuali; in conseguenza non si lascia di far poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l' esperienza. Ma in primo luogo questa dottrina rigetta dalle verità primitive sperimentali i dati dell'esperienza esterna: più, questa dottrina non lascia senza pericolo i dati stessi dell' esperienza interna. Se la sensazione esterna può essere alterata; se lo spririto può prestarle una realtà esterna, ch'essa non ha di sua natura, perchè non potrebbe dirsi lo stesso della sensazione interiore, cioè della coscienza? La Scuola transcendentale applicando alla sensazione interna ciò che l'ideologia ha pensato della sensazione esterna, ha riguardato il *me* come un' *apparenza*: ciò si renderà chiaro al lettore allorchè saremo giunti all' analisi della filosofia transcendentale. Il sentimento del *me* ci presenta un sentimento d' un soggetto con delle modificazioni, che in lui si succedono: ora le nozioni di *soggetto*, *di modificazione*, *di successione* sono aggiunte da noi, secondo la filosofia transcendentale, alla sensazione interiore: esse la trasformano, e producono il fenomeno del *me*. Se voi

non ammettete l'inalterabilità della percezione, vi sarà impossibile di dare un posto fra le verità primitive ai dati sperimentali, e di stabilire in conseguenza la realtà della conoscenza. Il problema, che *Kant* si è proposto come il primo problema della filosofia, può esprimersi così: *Come le nostre facoltà intellettuali trasformano tanto le impressioni che vengono dal di fuori, che l'azione del* me *su sè stesso, in conoscenze?* Egli ha dunque il merito di avere generaleggiato il problema, ch'è l'oggetto del Trattato delle Sensazioni di *Condillac*, e dell'ideologia comunemente oggi seguita in Europa. Se i pensatori avessero fatto quest'importante osservazione avrebbero evitato molti errori, che desolano oggi l'impero della filosofia dell'esperienza.

Si domanda: L'esistenza di un qualche essere è essa un dato primitivo dell'esperienza? La scuola di *Condillac* nega che l'esistenza di un qualche essere, di una qualche sostanza, sia un dato primitivo dell'esperienza; poichè essa insegna, che noi non sentiamo, che le modificazioni o le qualità delle cose. La scuola di Scozia fa eco a questa dottrina; poichè essa vuole, che per mezzo della coscienza non percepiamo *il me*, cioè il soggetto de' nostri pensieri. Il sig. *Royar-Collard*, illustre propagatore della dottrina Scozzese, insegna espressamente questa dottrina. Come dunque può riguardarsi come sperimentale quella filosofia, che non ammette l'esistenza di alcun essere come un dato dell'esperienza?

§ 38. *Condillac* sembra aver posto la conoscenza de' corpi fra le verità primitive, scrivendo che pel passaggio dell'anima da sè stessa al di fuori, non è necessario di ragionare, ma è sufficiente di toccare: i principj nondimeno di questo filosofo lasciano intieramente scoperta agli attacchi degli scettici la realtà

della nostra conoscenza esterna. In primo luogo egli dice, che noi non percepiamo i corpi in sè stessi, che non percepiamo che le nostre sensazioni. Ma se non percepiamo i corpi in sè stessi, non gli percepiamo affatto, poichè le nostre sensazioni non sono che le nostre maniere di essere; non percepiamo dunque niente altro che noi, e non percepiamo nulla al di fuori di noi. L'esistenza de' corpi non può, in conseguenza, secondo i principj di *Condillac*, prender luogo fra le nostre conoscenze primitive. I passi seguenti di questo filosofo lo provano senza replica: « La nostra Statua, così egli, io lo suppongo, si sovviene di essere stata ella stessa suono, sapore, odore, colore; ella sa qual pena ha provato per accostumarsi a rapportare queste sensazioni al di fuori. Vi sono dunque negli oggetti de' suoni, de' sapori, degli odori, de' colori? Chi può assicurarlo? Non è certamente nè l'udito, nè l'odorato, nè il gusto, nè la vista: questi sensi per sè stessi non possono istruirla che delle modificazioni ch'ella prova. Ella non ha da principio sentito, che il suo essere nelle impressioni di cui son suscettibili, e se essi le fanno a lei oggi sentire ne' corpi, ciò avviene perchè hanno contratto l'abitudine di giudicare dopo la testimonianza del tatto. *V' ha dunque almeno dell' estensione? M' allorchè ella ha il sentimento del tatto, che percepisce ancora se non le sue proprie modificazioni?*

« *Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi*, e poichè si riconosce, che i suoni, i sapori, gli odori, ed i colori non esistono negli oggetti, potrebbe essere, che l'estensione non vi esistesse davvantaggio (1).

(1) Traité, 4 P., c. v.

« Ma qual' è la certezza di queste conoscenze (cioè di quelle che riguardano i corpi). Io non vedo propriamente che *me*. Io non godo che di *me*, perchè non vedo che le mie maniere di essere: elleno sono il mio godimento. *E se i miei giudizj di abitudine mi danno tanto pendio a credere, ch' esistono alcune qualità sensibili al di fuori, eglino non me lo dimostrano affatto.* Io potrei dunque esser tale quale sono, avere gli stessi desiderj, le stesse passioni, quando ancora gli oggetti che ricerco, o che evito, non avessero alcuna di queste qualità. In effetto, senza il tatto, io avrei giudicato tuttora gli odori, i sapori, i colori, ed i suoni come appartenenti a me; giammai non avrei giudicato, che vi sono de' corpi odoriferi, sonori, colorati, saporosi: come dunque potrei esser sicuro di non ingannarmi, allorchè giudico, che v' ha dell'estensione? Ma m'importa poco di sapere con certezza se queste cose esistono o non esistono (1). »

Dopo i passati rapporti, *Degerando* mi sorprende moltissimo, allorchè scrive così: « *Locke*, imbarazzato per ispiegare la convinzione, che noi abbiamo dell' esistenza de' corpi, ha chiamato in suo soccorso molte induzioni per tentare di giustificarla. *Condillac* rimpiazza quest' esistenza al numero de' fatti primitivi, come un fatto parallelo alla nostra propria esistenza (2). »

Il lettore dopo ciò che ho rapportato non ha certamente bisogno di me per conoscere la falsità della proposizione del signor *Degerando*; ma questo Autore cita il Capitolo 7. del libro primo dell' Arte di ragionare di *Condillac*: io dunque leggo il luogo ci-

(1) Traité, ec., 4 P., c. 8.
(2) Op. cit., t. 1, c. XI.

tato, e la mia sorpresa aumenta: in questo luogo *Condillac* scrive quanto segue: « Voi osservate che provate differenti impressioni, che non producete voi stesso. Or ogni effetto suppone una causa. V' ha dunque qualche cosa che agisce su di noi . . .

« *L' evidenza di sentimento vi dimostra l' esistenza delle apparenze, e l'evidenza di ragione vi dimostra l'esistenza di qualche cosa che le produce.* »

Il luogo di *Condillac*, a cui ci rimanda *Degerando*, prova dunque tutto il contrario di quel che pretende questo scrittore: esso fa vedere che *Condillac* ripone l'esistenza de' corpi fra le verità di ragione, non già fra le verità sperimentali.

Ma *Condillac* non riguarda egli il sentimento di *solidità* come il ponte che fa passare l'anima al di fuori di sè stessa? Non riconosce egli forse, che questo sentimento ha un rapporto a qualche cosa esteriore all'anima? Per lo appunto, e ciò costituisce la contraddizione di *Condillac*. Se questo filosofo avesse osservato, che il sentimento di solidità non poteva farci conoscere qualche cosa esteriore, se esso non fosse la percezione di un essere esterno, se la percezione di un'esistenza ignota, ma positiva, non fosse inclusa essenzialmente in questo sentimento; allora correggendo il suo linguaggio, avrebbe confessato, che lo spirito percepisce direttamente ed immediatamente i corpi, allora si sarebbe guardato di dire, che noi non percepiamo delle cose, che le sole qualità; egli avrebbe veduto, che le nostre percezioni primitive hanno per oggetto i *concreti*, non gli *astratti;* egli ripiegandosi sul *me* avrebbe notato le similitudini e le differenze, che vi sono nelle due percezioni primitive del *me*, e di un *fuor di me;* egli avrebbe posta fra le verità primitive l'esistenza de' corpi; ed avrebbe fatto

poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l'esperienza.

Ma si dice, Che cosa percepiamo di più ne' corpi fuori delle nostre sensazioni, che noi riguardiamo come qualità di un soggetto ignoto? Io presento al lettore di buona fede la seguente osservazione, e son sicuro che qualunque equivoco disparirà. Egli è certo, che il linguaggio analizza il pensiero, e che sviluppando il senso de' vocaboli si vengono chiaramente a conoscere l'operazioni del pensiere, di cui i vocaboli sono i segni. Or io domando, Qual differenza v'ha egli mai fra i vocaboli *concreti*, ed i vocaboli *astratti*, fra *bianco*, per cagion di esempio, e *bianchezza?* Il secondo, mi si dirà, significa la qualità come separata dal soggetto; il primo significa il soggetto modificato in un certo modo. Or non è egli vero, che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito, che separa, nell'atto che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? L'illustre Autore della Grammatica generale, e ragionata, presenta un'osservazione su la differenza de' vocaboli concreti ed astratti, che mi sembra spandere molto lume su l'oggetto dell'attuale ricerca: « Ciò che fa, egli dice, che un nome non può sussistere per sè stesso, è quando, oltre la sua significazione distinta, esso ne ha ancora una confusa, che può chiamarsi *connotazione d' una cosa a cui conviene ciò che è denotato per la significazione distinta.* Così la significazione distinta di *rossa* è *la rossezza,* ma esso la significa, *denotando confusamente il soggetto di questa rossezza;* onde viene che non sussiste solo nel discorso, perchè vi si dee esprimere, o sottintendere il vocabolo che significa questo soggetto: come adunque questa connotazione fa l' *aggettivo,* allorchè si toglie da' vocaboli, che si-

gnificano gli accidenti, se ne fanno alcuni *sostantivi*, come *da colorato colore, da rosso rossezza, da duro durezza, da prudente prudenza, ecc.*; ma non bisogna concludere da ciò, che gli aggettivi significano più direttamente la forma che il soggetto, come se la significazione più distinta fosse ancora la più diretta. Perchè, al contrario, è certo, che essi significano il soggetto direttamente, è, come parlano i grammatici, *in recto*, sebbene più confusamente, e che essi non significano la forma che indirettamente; e, come eglino parlano ancora, *in obliquo*, sebbene più distintamente. Così *bianco, candidus*, significa direttamente ciò che ha *bianchezza, habens candorem*, ma di una maniera molto confusa, non denotando in particolare alcuna delle cose che possono avere della bianchezza, ed esso non significa che indirettamente la bianchezza, ma di una maniera tanto distinta quanto il vocabolo stesso di bianchezza (1). »

I termini concreti significano gli oggetti delle nostre diverse sensazioni, e ci fanno ravvisare in ciascuna sensazione la percezione di un soggetto.

Io ho provato nel primo volume, che la percezione delle mie modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*. Ragionando in un modo simile su le percezioni degli oggetti esterni, io ritrovo che essendo ogni sensazione la percezione di una esistenza esterna, ella è la percezione di un essere, non mica di una qualità, come comunemente pensano gli ideologi. Se colle nostre sensazioni non percepissimo che alcune qualità, noi non percepiremmo nulla, poichè non conosciamo le qualità assolute degli oggetti esterni; noi conosciamo solamente le qualità relative, cioè i loro rap-

(1) Grammaire générale, P. 2, de' nomi sostantivi.

porti con noi, ma questa conoscenza suppone la percezione de' soggetti che ci modificano in un dato modo. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*, e la percezione del bianco è la percezione di un ignoto di un X. che a me apparisce bianco, o che è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero*, e questa percezione non è limitata alle nostre maniere di essere, ma include in sè la percezione di uno X esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che sono tutte le percezioni di un soggetto esterno; son differenti poichè sono i diversi modi di percepir questo soggetto, questo X; e questi diversi modi di percepirlo costituiscono le diverse qualità degli oggetti esterni che sono in conseguenza i diversi rapporti di questi oggetti con noi.

§ 39. *Degerando* ha molto ben conosciuto quanto sia importante di situare l'esistenza de' corpi fra le verità primitive sperimentali. Egli ha fatto un solido paragone fra la percezione del *me*, e la percezione di *un fuor di me*: ha conosciuto, che la percezione del *me* è inseparabile da quella delle sue modificazioni: ha veduto, che la percezione di *un fuor di me* è la percezione di un soggetto ignoto, ma positivo. Egli ha osservato quanto sia importante di non rimontare al di là dell'esperienza, di non pretendere di crear l'esistenza, ma di riceverla come un dato; ma non avendo conosciuto nella natura d'ogni sensazione la percezione di un' esistenza esterna, non ha intieramente messo al coperto degli attacchi degli Scettici la realtà delle nostre conoscenze. Inoltre egli conviene con Stewart, che le nostre sensazioni vengono alterate da alcune idee, che si associano; il che ruina, secondo me, tutti i principj fondamentali della filoso-

fia dell'esperienza. Il Filosofo di cui parlo, propone quest'obbiezione contro il sistema, che riserva al tatto la prerogativa di mettere lo spirito in rapporto colle realtà. « Si è domandato s'era possibile di opporre talmente quattro de' cinque sensi ad un quinto, che quelli fossero solamente interiori, e questo solo esterno; s'è domandato, se l'istruzione, che il tatto si è giudicato di darci, non appartenga solamente a quella spezie di pendìo irresistibile, con cui noi gli attribuiamo certi oggetti. Se questo pendìo non può mica essere un effetto dell'abitudine, come quello che è attaccato agli altri sensi, e di cui il tatto solo ci disinganna; se il tatto non potrebbe ancora essere disingannato nel caso in cui noi saremmo meglio rischiarati; se il privilegio apparente del tatto, a questo riguardo, non sia solamente l'antichità, e la proprietà delle sue sensazioni, che rendono le abitudini corrispondenti più antiche ancora, e per conseguenza più forti; si è domandato perchè questo pendìo non è ragionato e non può esserlo.

« Noi crediamo, egli è vero, percepire gli oggetti delle nostre sensazioni; si unisce alle nostre sensazioni un pendìo irresistibile, che ci porta a supporre loro alcuni oggetti esterni: ma questo pendìo non può essere l'effetto di un'abitudine anteriore alla riflessione, e di cui per conseguenza ignoriamo l'origine? »

Ecco come l'Autore risponde a questa obbiezione. « Il carattere proprio dell'abitudine è di farci dare una estensione troppo assoluta, una generalità troppo uniforme alle nostre conoscenze elementari, ma non mica d'introdurre una nuova spezie di elementi nel sistema delle nostre conoscenze. L'abitudine ci fa supporre come una cosa costante ciò che abbiamo osservato in certi casi, ma non comincia a farci ammettere ciò che

non abbiamo giammai osservato, perchè allora, in vece di essere abitudine, ella sarebbe innovazione. Così, supponendo, che noi abbiamo alcune nozioni dirette, e positive della realtà, l'abitudine potrà applicarle e stenderle fuor di proposito, ma non creerà per noi il sentimento delle prime realtà se non l'abbiamo avuto in certi casi. L'abitudine non produce che alcune associazioni false ed arbitrarie di elementi veri, e già esistenti. Egli sarebbe dunque contrario a tutte le le leggi dell'abitudine di farci legare a certe cose la nozione della realtà, se noi non possedessimo già questa nozione, se non l'avessimo associata direttamente a certi oggetti, pria che alcuna abitudine prendesse nascita. *E, dall'altra parte, osservando il primo sviluppamento dell'intelligenza de' bambini, non osserviamo, che eglino cominciano precisamente per agire nella supposizione della realtà degli oggetti; che questa supposizione precede da lungo tempo in essi la conoscenza della loro propria intelligenza; che l'idea degli oggetti reali ed esterni è in essi la più antica di tutte?* »

Io non combatto questa risposta, ma osservo, che, riguardando ogni sensazione come la percezione di una realtà esterna, si toglie ancora la possibilità delle obbiezioni.

L'Autore stesso sembra non essere intieramente soddisfatto della sua risposta, poichè scrive così: « Noi non pretendiamo, che se la riflessione fosse di già sviluppata, ed attiva nel momento in cui questo fatto per la prima volta si produce, non si giungesse forse a sviluppare in questo fatto importante molte operazioni delicate, che ci sfuggono oggi per l'effetto di una lunga abitudine, ma in fine noi non possiamo ora fare altra cosa, che consultare la testimonianza della

coscienza: tutto ciò che cercheremmo di aggiungervi, per ottenere una spiegazione non sarebbe che un'ipotesi: egli è dunque più sicuro di fermarci semplicemente a ciò che la coscienza ci rivela. D'altronde queste ipotesi ci condurrebbero tuttora a certi fatti inesplicabili poichè essi sarebbero primitivi (1). »

§ 40. Io non posso ritrovare altra base, su cui poggiare la realtà delle nostre conoscenze, che le nostre percezioni *primitive* e *reali*. Le nostre conoscenze sono primitive e reali allorchè sono le analisi di percezioni primitive e reali. Queste percezioni sono primitive allorchè son quelle, che lo spirito ha nel suo stato originario della sua vita intellettuale; sono reali, allorchè prendono immediatamente l'oggetto; allorchè sono percezioni immediate di realtà. Le analisi di queste percezioni ci danno le verità primitive di *fatto*, o di *esistenza*; son esse, in conseguenza, i primi *dati sperimentali*, da cui la filosofia dee partire per non traviarsi.

Ma se alcuni giudizj indiscernibili si possono mescolare alle nostre percezioni, ed alterarle; se alcuni elementi *soggettivi*, associandosi alle percezioni primitive, le trasformano; se qualche cosa può partire dallo spirito, ed alterare i fatti; allora non si possono i dati sperimentali riporre fra le verità primitive della scienza; allora non si possono più ammettere alcune percezioni primitive ed inalterabili di cose esistenti; allora l'esistenze non ci son date. Ma se l'esistenze non ci son date, come l'avremo noi? Il nostro spirito non sarà costretto di raggirarsi su di un circolo di nulla?

Io ho dimostrato che ogni sensazione è di sua na-

(1) Op. cit., t. 3, c. 10.

tura la percezione di una esistenza esterna. Io ho fatto vedere egualmente, che le sensazioni visuali son sufficienti a darci l'idea del nostro corpo, e de' corpi esterni; in conseguenza, seguendo la dottrina da me esposta, non è necessario di fare intervenire alcuni giudizj indiscernibili, i quali, mescolandosi alle sensazioni visuali ed alterandole, ci rendano atti a vedere cogli occhi le grandezze, le figure, e le distanze de' corpi. Ma non è sciolta ancora la difficoltà: dalla dottrina da me stabilita segue, che ogni sensazione ci riveli un agente esterno: i diversi sensi debbono dunque rivelarci diversi agenti, il che è contrario all'esperienza, la quale ci mostra, che noi non moltiplichiamo i corpi in ragione della moltiplicità delle nostre sensazioni. Noi percepiamo un sol corpo *nostro*, sebbene le sensazioni visuali che nascono dallo stesso sieno diverse dalle sensazioni del tatto. Noi percepiamo un corpo unico in un piano-forte, sebbene le sensazioni del suono, della vista, e del tatto, sieno diverse, e ci rivelino in conseguenza tanti oggetti diversi.

Io ho recato nel primo volume le ragioni addotte da *Rousseau*, per provare, che la facoltà di giudicare è distinta dalla facoltà di sentire: io nondimeno ho omessa la seguente, che fa qui al mio proposito: « Se noi fossimo, dice questo filosofo, puramente passivi nell'uso de' nostri sensi, non vi sarebbe fra di essi alcuna comunicazione; egli ci sarebbe impossibile di conoscere, che il corpo, che noi tocchiamo, e l'oggetto che vediamo sono lo stesso. O non sentiremmo giammai nulla fuori di noi, o vi sarebbero per noi cinque sostanze sensibili, di cui non avremmo alcun mezzo di percepirne l'identità (1). »

(1) *Émile*, liv. IV.

Nel sistema, che attribuisce al tatto l'istruzione degli altri sensi, si spiega per mezzo dell'azione del giudizio, come avvenga che l'oggetto visibile ci sembri lo stesso dell'oggetto tangibile: egli pare, che questo fatto intellettuale non possa così facilmente spiegarsi nel sistema contrario, che io adotto. Esaminiamo attentamente questa difficoltà.

§ 41. Per seguire le leggi dell'analisi in questa ricerca, cercherò su le prime l'origine dell'idea del *corpo*. Quale idea abbiamo noi del corpo? Secondo il comune de' filosofi, *il corpo è un' estensione, impenetrabile, figurata, divisibile, e mobile*. Su questa definizione D' *Alembert* fa la seguente osservazione: « In questa definizione, egli dice, i vocaboli *divisibile* e *mobile* sembra che debbano esser tolti come superflui, *divisibile*, perchè l'idea attaccata a questo vocabolo, è assolutamente racchiusa nell'idea di estensione; *mobile*, per due ragioni: 1. Perchè questo vocabolo significa *suscettibile di moto*, e non appartiene maggiormente alla natura del corpo di esser suscettibile di moto, che di riposo: bisognerebbe dunque per l'esattezza rigorosa sostituire al vocabolo di *mobile* questa frase, *egualmente suscettibile* di *riposo*, e di *moto*. 2. Questa addizione stessa sarebbe illusoria, e non aggiungerebbe nulla all'idea di *estensione impenetrabile, e figurata*, poichè supponendosi una porzione di estensione distinta dallo spazio che la circonda, per l'impenetrabilità, e per i limiti che la terminano, si può supporre indifferentemente, che questa porzione di estensione sia tuttora corrispondente alle stesse parti dello spazio, e per conseguenza in *riposo*, o ch'ella occupi successivamente parti dello spazio differenti, cioè ch'ella sia in moto, e come l'una, o l'altra di queste supposizioni è necessaria, e che al-

cuna delle due non è necessaria in particolare: è dunque evidente, che nè l'una, nè l'altra son necessarie nella definizione, *e ch' elleno* son racchiuse nell' idea generale di *estensione impenetrabile, e figurata*, cioè di estensione impenetrabile, e terminata per ogni parte (1). »

Io non ritrovo esatte le riflessioni che ho trascritte, e veggo di più un'aperta contraddizione in ciò che dice D' *Alembert*. Non si può negare, che noi abbiamo l'idea di una estensione immobile, ed in conseguenza indivisibile e penetrabile. D' *Alembert* ne conviene, perchè egli scrive così: « Nulla non è più naturale, senza dubbio, che concepire il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che immaginiamo come il luogo de' corpi: *ma questa idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili, ed immobili* (2). »

È dunque falso, secondo i principj dello stesso D'*Alembert*, che l'idea espressa col vocabolo *divisibile*, sia racchiusa assolutamente nell' idea di *estensione*. Più, io convengo che nè l' idea di *moto*, nè quella di *riposo*, son legate essenzialmente all'idea dell' estensione; ma osservo che nel formarci le idee delle sostanze naturali, dobbiamo, secondo i principj solidamente stabiliti da *Locke*, limitarci a riunire insieme alcune idee che l' esperienza ci ha insegnato di coesistere costantemente nella natura, ancorchè non vediamo alcun legame necessario fra le stesse. Ciò supposto, se vogliamo consultare l'esperienza, troveremo, che il moto esiste costantemente ne' corpi, poichè l'esperienza ci fa vedere, che tutt' i corpi son centripeti

(1) Eclaircissemens sur les Élémens, § 11; *Mélanges*, t. 5.
(2) Élémens de phil., n. XVI.

costantemente; e se si vuol dubitare se alcuni corpi siano centripeti, come la luce, il calorico, e qualche altro fluido, che forse potrebbe immaginarsi, non possiamo negare che un moto perenne animi i suddetti fluidi. Le idee poi di *divisione* e di *moto* non sono perfettamente identiche: noi non possiamo concepire la divisione senza il moto; ma possiamo bensì concepire il moto in un corpo, senza che si separino dallo stesso alcune parti.

L'idea generale, che l'esperienza ci somministra del corpo mi sembra esser la seguente: *un'estensione in moto, e capace di ricevere, oltre del moto naturale ed originario, altri moti dall'esterno, divisibile, impenetrabile, solida.* Mi direte, che la solidità segue dalla impenetrabilità: io rispondo, che con questi due vocaboli esprimo due fatti diversi, fra i quali non veggo chiaramente una connessione necessaria. Supponiamo, per un momento, che un corpo con 10 gradi di celerità incontri un altro, che sia in quiete, e che lo muova con 10 gradi di celerità, senza che faccia alcuna perdita di celerità: in questa supposizione, i corpi non sarebbero resistenti al moto, e sarebbero impenetrabili: siccome io non vedo alcuna intrinseca impossibilità in questa supposizione; così per esprimere due fatti, che l'esperienza ugualmente m'insegna, dico che ogni corpo è *solido*, cioè resistente al moto ed *impenetrabile*, vale a dire che un altro corpo non può occupare lo stesso luogo. Questa mi sembra essere l'idea generale, che l'esperienza ci somministra del corpo.

§ 42. Ma per quali sensi ci vien questa idea? Su quali sensazioni è poggiata? Le sensazioni de' suoni, de' sapori, degli odori, non vi hanno parte alcuna: le qualità di *sonoro*, di *saporoso*, ecc., non

convengono a tutt' i corpi; queste qualità non sono perciò incluse nell' idea generale del corpo. Ma la qualità di esser colorato conviene ad ogni corpo: perchè dunque l' abbiamo esclusa dall' idea generale del corpo fisico? Rispondo, che l' idea che abbiamo presentato, contiene ciò in cui convengono le due idee del corpo, che ci danno le sensazioni visuali, e quelle del tatto. In fatti, secondo ciò che ho detto, tanto le sensazioni del tatto, che le visuali ci danno l' idea della estensione figurata, del moto, della divisibilità, della impenetrabilità, e della solidità. Ciò merita di essere *analizzato*. Io tocco colla mia mano un corpo, ed ho una moltitudine di percezioni simultanee: ciascuna di esse è una percezione di una cosa solida, o resistente, o, per meglio dire, è la percezione d'una realtà incognita, che mi dà il sentimento di resistenza: io sento che tutti questi oggetti, che esistono fuori di me, esistono ancora l' uno fuori dell' altro: io sento il loro limite reciproco, come sento il limite che li separa da me, e tuttora senza potere compenetrarli. Lo spirito riunisce nell'unità della sua coscienza tutte queste percezioni: questa riunione di percezioni primitive mi dà l' idea dell' *estensione solida*. Diversi raggi luminosi, che partono da diversi punti di una superficie, agiscono sul fondo del mio occhio: io provo una moltitudine di sensazioni simultanee: ciascuna di esse è la percezione di un soggetto esterno colorato, di un soggetto incognito, che mi dà l' apparenza o la sensazione del colore: sento che tutti questi oggetti esistenti fuori di me, esistono ancora l' uno fuori dell' altro: io sento il loro limite reciproco. Lo spirito riunisce nell' unità della sua coscienza tutte queste percezioni: questa riunione di percezioni primitive mi dà l' idea *dell' estensione colorata*.

Osserviamo ora in che convengono queste due unioni di percezioni. Ciascuna, 1. è un complesso di più percezioni simultanee. 2. Ciascuna di queste percezioni è la percezione di un soggetto esterno al *me*. 3. Ciascuna è la percezione di un soggetto distinto dall'altro. 4. Ciascuno di questi soggetti è percepito con un limite comune ad un altro. Questa similitudine, che passa fra queste due unioni di percezioni, mi dà l'idea dell'*estensione*. Le sensazioni del tatto mi danno l'idea della estensione solida: le sensazioni visuali mi danno quella della estensione colorata. Astraendo dalla prima la solidità, e dalla seconda il colore, mi rimane l'idea generica della estensione. Ma osservate, che questa idea generica posso formarla, riflettendo solamente su le sensazioni del tatto, o su le visuali, o pure paragonando tutte e due queste specie di sensazioni. La stessa idea dell'estensione è dunque inclusa nelle sensazioni del tatto, che in quelle della vista.

È ugualmente chiaro, che il tatto e gli occhi ci somministrano l'idea della figura e del moto. Riguardo alla solidità, ed impenetrabilità si potrebbe dubitare, se la vista ce ne possa dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi cogli occhi, che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se pria questo non l'abbandona? similmente non vediamo cogli occhi, che un corpo dopo averne urtato un altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le gran masse? da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere, che i corpi son centripeti.

Possiamo, in conseguenza, concludere da queste os-

servazioni, che l'idea generale di *corpo* ci viene tanto dalle sensazioni del tatto, che dalle visuali.

§ 43. Seguiamo la nostra analisi. Io ho detto nel § 35 che le sensazioni visuali son sufficienti a farci distinguere il *corpo nostro* dagli altri corpi. Le sensazioni del tatto ci offrono ugualmente le stesse note caratteristiche per distinguerlo. Ora allorchè il tatto mi dice: *ecco il corpo, che vi appartiene, voi non ne avete altro;* ed allorchè gli occhi mi dicono: *ecco il corpo, che vi appartiene, voi non ne avete altro,* queste due testimonianze concorrono a farmi conoscere sotto differenti modificazioni lo stesso soggetto. Se il tatto, e gli occhi mi dicono insieme: Il corpo che è sotto l'immediato impero della vostra volontà, per mezzo di cui voi percepite gli altri corpi, e che vi è incessantemente presente, non è che uno, come potrei io non conoscere, che il corpo tangibile sia l'istesso del corpo visibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

Rimontiamo a' primi fatti intellettuali. Supponiamo la Statua di *Condillac*, e di *Bonnet*: alla prima sensazione *Condillac* la fa identificare colla sensazione medesima: io ho fatto vedere: 1. Che alla prima sensazione la Statua dee avere la percezione del *me;* e che questa percezione è inseparabile dalla sensazione medesima. 2. Che questa sensazione è la percezione di un'esistenza esterna. Supponiamo che la Statua provi una seconda sensazione diversa dalla prima; ella si accorgerà di aver cambiato, ella percepirà il *cambiamento.* Ma la Statua non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza riconoscersi lo

stesso essere, che essendo stato in un modo, ora è in un altro: vediamo dunque quante operazioni concorrono a produrre questo sentimento di *novità*, o di *cambiamento*. 1. La percezione del *me* colla nuova modificazione, che io chiamo B. 2. La percezione del *me* colla prima modificazione, che io chiamo A. Nella riunione di queste due percezioni sono racchiuse: 3. La percezione dell'*identità del me*; 4. La percezione della diversità delle due modificazioni A, e B. Tutte queste percezioni sono indispensabili alla produzione di questo fatto intellettuale, che è per lo appunto il sentimento della novità, o del cambiamento. Questo sentimento di fatto suppone necessariamente due percezioni, una *d'identità*, e l'altra di *diversità*; senza di esse non potrebbe aver luogo: la percezione di due cose diverse non è la percezione di un cambiamento. Ora questa identità è ne' soggetti delle due percezioni, e la diversità è nelle due modificazioni.

Paragoniamo ora questo fatto intellettuale dell'identità del *me* coll'altro della percezione dell'identità del corpo visibile col corpo tangibile, e notiamone la differenza. La differenza consiste in ciò. 1. Che nel primo v'interviene la facoltà riproduttrice, o sia la memoria; nella seconda non v'intervengono che molte sensazioni diverse. 2. Che nel primo il soggetto percepito è l'*Io*, nel secondo il corpo unito al *me*.

Ma facciamo un altro paragone più analogo. L'*Io*, che percepisce per mezzo della mano dritta la mano sinistra, e l'*Io* che percepisce per mezzo della mano sinistra la mano dritta, non si raddoppia mica: egli si manifesta come uno stesso soggetto con diverse modificazioni, e ciò per mezzo dell'atto unico, ed indivisibile della coscienza. L'*Io*, che è modificato in un modo nella mano dritta, si sente come lo stesso *Io*

che è modificato in un altro modo nella mano sinistra: l'*Io* che prova la sensazione del caldo, si sente come lo stesso *Io* che prova la sensazione del freddo, del liscio, dell'aspro, ecc. Allorchè dunque si domanda, come avviene, che il corpo, che vediamo ci sembri lo stesso di quello che tocchiamo, noi risponderemo, che ciò avviene in un modo simile a quello con cui l'*Io* della memoria ci si mostra lo stesso del *me* attuale; in un modo simile a quello con cui l'*Io*, che sente una mano fredda, si riconosce lo stesso di quello che sente una mano calda.

§ 44. Continuando l'analisi della presente quistione, io ritrovo, che ciascuna delle due percezioni offre nel soggetto percepito la caratteristica dell'*unità*. La percezione del *me* colla modificazione A passata è percezione del *me*: la percezione del *me* colla modificazione B attuale è anche percezione del *me*: or percepire il *me* si è percepire un soggetto unico: allorchè dunque la memoria mi dice: Questo è l'*Io*, e l'*Io* non è che uno; non posso raddoppiarlo; e l'*Io* colla modificazione A mi dee sembrar lo stesso che l'*Io* colla modificazione B. Quest'unità è nell'essenza del *me* percepito come *me*.

Io fo di tutto per ispargere la chiarezza in ciò che tratto; ma sarà impossibile di intendermi allorchè non si rientrerà nella solitudine del proprio intendimento, e non si avrà la pazienza che esige la meditazione. Dalla analisi che ho fatto dell'identità del *me*, si vede che questa conoscenza fa parte delle verità primitive, che la coscienza ci rivela.

Le sensazioni del tatto, e quelle della vista, offrendo ciascuna nel loro soggetto, ch'è il *corpo nostro*, quel carattere di unità, che è applicabile al corpo, vale a dire di una sola massa distinta dalle altre, ed

immediatamente sottoposta all' impero della nostra volontà, ecc., avviene perciò, che il corpo tangibile ci si mostri identico col corpo visibile. « I giudizj, dice *Dugald Stewart*, risultano alcune volte necessariamente dalla costituzione primitiva dello spirito umano; talmente che noi agiamo in conseguenza di questi giudizj sin dalla nostra più tenera infanzia, senza alcuna riflessione. Vi sono al contrario altri casi, in cui i nostri giudizj si formano da un progresso del pensiere, che è composto di una serie di passi successivi (1). »

Per evitare gli equivoci, io non dò il nome di giudizj a questi così detti giudizj naturali; li riguardo come percezioni complesse, le cui analisi ci offrono de' giudizj analitici o di riflessione. Il giudizio naturale istantaneo dell' *identità del me* è l' atto unico della coscienza, il quale percepisce il *me* con due modificazioni diverse, e successive: il giudizio naturale istantaneo della diversità è la percezione unica di più cose diverse. Allorchè la riflessione ci fa decomporre queste percezioni complesse, e ricomporle di nuovo, si hanno de' giudizj nel rigor del termine. Così la percezione del *me* colla modificazione A offre insieme due percezioni: la percezione del *me* colla modificazione B offre insieme altre due percezioni. Allorchè queste quattro percezioni sono unite pria di essere decomposte, offrono il sentimento, o la percezione della *novità* o *del cambiamento*; allorchè poi son divise, e riunite, offrono il giudizio: *quell' Io che fui A son B*, giudizio il quale offre l' analisi delle percezioni riunite nell' atto unico della coscienza.

---

(1) Extrait du Cours complet de philosophie morale, 1 P., Sect. IX.

Allorchè nell'oggetto di più percezioni, lo spirito ravvisa la caratteristica dell'*unità* l'oggetto non può raddoppiarsi come le percezioni.

§ 45. Per ispiegar dunque la conoscenza della identità dell'estensione tangibile, e della visibile, non è mica necessario l'introdurre l'azione trasformatrice del giudizio: questo fatto intellettuale si spiega in un modo simile a quello con cui si spiega l'identità del *me*: se in questo secondo fatto non v'ha alcun giudizio che altera la percezione, perchè introdurlo nel primo?

L'esperienza c'insegna, che alcune specie di sensazioni non possono venirci, che esclusivamente pel mezzo di alcuni sensi. Le sensazioni della luce, e de' colori, per esempio, son legate esclusivamente agli occhi; quelle de'suoni agli orecchi: l'esperienza stessa c'insegna ugualmente, che con sensazioni diverse, e perciò con sensi diversi, possiamo venire in cognizione dello stesso oggetto. Un cieco distingue pel mezzo del tatto le diverse monete, che altri distingue per mezzo della vista. Le sensazioni visuali intanto, che queste monete producono, son differenti da quelle che fanno nascere per mezzo del tatto. Si può conoscere il moto di un corpo colla vista, e col tatto, sebbene lo spirito riceva per mezzo di questi diversi organi delle modificazioni diverse. « Siete voi chiuso in un edifizio nel mezzo della notte; battete le mani; voi vi accorgerete al rimbombo del luogo, se lo spazio è grande, o piccolo, se siete nel mezzo, o in un angolo. A mezzo piede di un muro, l'aria meno ambiente, e più riflessa vi porta un'altra sensazione al viso. Fermatevi in un luogo, e giratevi successivamente da tutt'i lati, se v'ha una porta aperta, una leggiera corrente d'aria ve l'indicherà. Siete voi in un battello, conosce-

rete alla maniera, onde l'aria vi colpirà il viso, non solamente in qual direzione voi andate, ma se il filone del fiume vi trascina lentamente, o con velocità. Queste osservazioni, e mille altre simili, non possono ben farsi che di notte; qualunque attenzione, che volessimo dar loro in pieno giorno, saremmo ajutati, o distratti dalla veduta; elleno ci sfuggiranno. Intanto non v'ha ancora qui nè mani, nè bastone. Quante conoscenze oculari si possono acquistare pel tatto, anche senza nulla toccare! (1) » Un senso può dunque, in certe circostanze, far le veci dell'altro, e supplire a'nostri bisogni, facendoci conoscere lo stesso oggetto.

§ 46. La vista non ha dunque bisogno dell'istruzione del tatto per vedere al di fuori di noi: la necessità de'giudizj indiscernibili, e che trasformano le sensazioni visuali, rendendole esterne da interne, che sono per loro natura, è dunque senza appoggio.

Riguardo al Gusto, D'*Alembert* scrive quanto segue: « Il gusto non è altro che un tatto modificato: la ragione, che ha indotto i filosofi a farne un senso particolare si è: 1. Che l'organo del gusto è attaccato ad una parte sola del nostro corpo; nel mentre che il tatto e attaccato a tutte le altre indistintamente. 2. Che questa specie di tatto esclusivamente attaccata ad una parte del nostro corpo, produce in noi una sensazione particolare, che si unisce al toccare, ma che ne è differente. Osserviamo intanto a questa occasione, che se si stabilisse la differenza de'nostri sensi su quella delle nostre sensazioni, bisognerebbe ammettere più di cinque sensi, senza porre ancora in questo numero quello che *Bacone*, ed altri filosofi dopo di lui, han chiamato il *sesto senso*, voglio dire

(1) *Rousseau*, Émile, liv. II.

il senso fisico dell'amore. La sensazione di calore, per esempio, e quella di freddo, sono assolutamente differenti da quella del tatto, perchè, dall'altra parte, il toccare non ci dà propriamente che una sensazione, quella della impenetrabilità, e della resistenza più o meno grande de'corpi, onde noi concludiamo la realtà della loro esistenza. Le sensazioni, che acquistiamo, o che possiamo acquistare toccando un corpo, come quella del freddo, del caldo, del secco, dell'umido, sono così differenti dalla sensazione del tatto stesso, che la sensazione del gusto, sebbene questa ultima sensazione dipenda ancora dal toccare.

« Se da un lato si può moltiplicare il numero de' nostri sensi al di là di quello che i filosofi hanno fissato, si può sotto un altro punto di veduta ridurre tutti i sensi ad una spezie di tatto: questo tatto si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto, ed il tatto propriamente detto, o d'una maniera mediata, come nella veduta, nell'udito, e nell'odorato per lo mezzo di qualche materia invisibile, che il corpo luminoso, sonoro, o odorifero, invia o fa agire su i nostri organi (1). »

Le osservazioni che ho rapportato sono esatte, e mi danno il dritto di concludere, che il gusto non ha mica bisogno delle istruzioni del tatto per sentire al di fuori di noi gli oggetti saporosi.

§ 47. Riguardo a' suoni, ed agli odori io convengo: 1. Che con queste sensazioni si uniscono de' giudizj, per far conoscere i corpi sonori, ed i corpi odoriferi. 2. Che questi giudizj resi abituali si ripetono con rapidità. Ma io nego: 1. Che lo spirito riguardi da principio le sensazioni de' suoni, e degli odori sola-

(1) Eclaircissemens sur les Élémens de phil., § VII.

mente come sue interne modificazioni. 2. Che in seguito, in forza di giudizj abituali ed indiscernibili, queste modificazioni interne divengano esterne, e divengano così le qualità degli oggetti esterni.

Io osservo in primo luogo, che l'oggetto immediato della sensazione del suono, non è il corpo sonoro, come di quella dell'odore non è il corpo odorifero. L'oggetto immediato de' suoni sono i corpuscoli dell'aria, che colpiscono l'orecchio; quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi: questi corpuscoli, galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari producono le sensazioni degli odori. I filosofi, che io qui combatto, cadono in equivoco, allorchè pretendono, che queste sensazioni, non indicandoci alcune volte gli oggetti da cui ci vengono, è questa una ragione che dee farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci nulla di esterno. Gli oggetti immediati, come dissi, di queste sensazioni non sono i corpi sonori, ed i corpi odoriferi: questi ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per cui è necessaria l'azione del giudizio per rivelarcela.

Io so che il volgo degli uomini ignora l'oggetto immediato di queste sensazioni, e presta tutta la sua attenzione alla causa mediata. Ciò è un effetto della nostra naturale costituzione. La natura della nostra organizzazione è tale, che il nostro corpo non può non toccare in alcun momento della vita i corpi esterni in più punti; le sensazioni del tatto, in conseguenza, non ci abbandonano giammai, e l'idea dell'estensione dee continuamente esser presente al nostro spirito.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo provato, anche l'idea della estensione. L'uso della vista

è mirabilmente più esteso di quello del tatto. Colla vista percorriamo un numero quasi immenso di corpi, che col tatto ci è impossibile di percepire. Mirate quella volta azzurra, che vi si presenta in una notte serena, quanti corpi percepite voi colla vista, che vi è impossibile di raggiungere col tatto! Più, con un semplice sguardo voi prendete un numero quasi immenso di oggetti, nell'atto che non ne potete immediatamente toccare che un numero picciolissimo.

I sensi, che sono continuamente in esercizio, durante la veglia, sono, primo, il tatto, il cui esercizio non è giammai interrotto; secondo, la vista: l'esercizio di questo senso può essere interrotto dall'impero della volontà, e lo è ancora dall'abbassamento delle palpebre: l'uso degli altri organi sensorj è meno continuo. Lo spirito, istruito dalle sensazioni del tatto, e dalle visuali, riguarda l'estensione come il soggetto di tutto ciò che percepisce al di fuori di lui. Egli contrae, in conseguenza, l'abito di riguardare le qualità fisiche, come qualità dell'estensione, e come l'estensione ci è nota per mezzo del tatto, e della vista; egli cerca sempre di dare a tutte le sensazioni un soggetto esterno nella estensione tangibile e visibile, la cui idea gli è incessantemente presente.

Io prendo colle mani un campanello, lo muovo, e provo la sensazione del suono. Questa sensazione è di sua natura la percezione di una qualche cosa esterna sonora; ma questa percezione non mi dà ancora alcuna idea di estensione: lo spirito, obbligato ad identificare questo soggetto sonoro con un corpo visibile o tangibile, l'identifica col campanello: egli giudica, in conseguenza, che il campanello è sonoro. Questa osservazione si ripete, e lo spirito lega la qualità di sonoro al campanello in modo, che anche nel caso, che

il campanello sia nella posizione di non potere agire sul tatto, e su la vista, la sensazione del suono è accompagnata dal giudizio, che lega la qualità di sonoro al campanello: seguendo le lezioni della esperienza, apprendiamo a giudicare con sicurezza della natura particolare del corpo sonoro, e della sua distanza da noi.

Possiamo ragionare in un modo simile riguardo agli odori. Queste due specie di sensazioni non includono immediatamente in esse alcuna idea di estensione o di distanza: esse sono la percezione di un qualche oggetto esterno, che fa impressione su gli orecchi e su le nari: tali sono nella loro natura fisica, ed originaria: l'azione del giudizio concorre con esse per conoscere la loro causa lontana, o mediata; ma essa non altera alcuna sensazione. Allorchè, essendo nella mia stanza, mi sembra udire un suono nella vicina strada, ciò non avviene, perchè la sensazione del suono sia alterata da alcun giudizio; ma perchè alla percezione di un oggetto, che fa impressione sul mio orecchio, si associa nell'istante l'idea di un corpo che si trova su la strada. Di fatto decomponendo questo fatto intellettuale, vi troviamo la percezione d'una qualche cosa, che fa impressione su l'orecchio, il che costituisce la verità della sensazione, ed un giudizio, che questa impressione ha origine da un corpo, che è su la strada, il che è anche vero: queste due operazioni coesistono insieme, senza che l'azione del giudizio alteri la sensazione.

Ma si potrebbe ancora sostenere, sotto un altro riguardo, che le sensazioni de' suoni, e degli odori ci danno una certa idea di un soggetto esteso. Noi riferiamo le nostre sensazioni a' nostri organi sensorj: questi sono estesi, e ci sembrano toccati dagli oggetti

esterni: ne' suoni ci sembra che qualche cosa tocchi il nostro orecchio; negli odori, che qualche cosa tocchi il nostro naso; perciò, volendo evitare tali impressioni, naturalmente chiudiamo colle mani gli orecchi e le nari.

In questa supposizione si potrebbe dire, che ogni sensazione è, di sua natura, la percezione di una certa estensione, che ci modifica.

§ 48. Lo studio dell' intendimento richiede molta attenzione: ne' passi, che si fanno per percorrerlo bisogna mettere il piombo.

La dottrina de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni, non lascia ancora, non ostante quel che ho detto, di presentare a suo favore alcuni argomenti di molto peso. Si dice in primo luogo: È certo che noi riferiamo le nostre sensazioni agli organi, che ce le trasmettono: noi sentiamo, per esempio, il dolore nel piede, il sapore nella lingua: or se le nostre sensazioni sono interne modificazioni del *me*, come possiamo riferirle agli organi, senza l' intervento di alcuni giudizj, che, resi abituali, rendono necessario un tal rapporto? In secondo, luogo: è certo, che i colori, gli odori, ecc., sono nostre maniere di essere; intanto non lasciamo di sentirle negli oggetti, e di farne le loro qualità.

In terzo luogo: è impossibile di riflettere su i fenomeni della visione, e non riconoscere l' impero del giudizio: una camera imbiancata mi sembra più grande di prima, non ostante che le due immagini nella retina sieno uguali.

Tutte queste difficoltà meritano la nostra attenzione, ed io sono nel dovere di non lasciarle senza un esame diligente; ma non potendo dir tutto in un luogo, io me ne occuperò fra poco. Intanto per non

interrompere l'ordine delle mie ricerche, io cercherò di fissare la natura della percezione della esistenza esterna nel suo rapporto all'oggetto.

Riprendiamo il filo de' nostri pensieri. I metafisici comunemente eran partiti dal fatto della percezione del corpo: io ho la percezione d'un uomo, d'un cavallo, di un albero, ecc.; ma eglino non si curarono di cercare: *quali sono gli elementi di questa percezione di un' esistenza esterna? quali sono i fatti semplici, onde risulta questo fatto composto?* eglino non domandarono: *come le nostre sensazioni producono le nostre idee de' corpi? Quale è il rapporto della percezione di un oggetto esterno colle nostre facoltà?* Gli ideologi si occuparono della soluzione di questo problema intellettuale. I metafisici, supponendo il fatto della percezione di *un fuor di noi*, senza tentare di decomporlo, disputarono se la natura di questo fatto nel suo rapporto all'oggetto esterno, e questionarono sulla causa efficiente. *Questo effetto*, hanno eglino cercato, *è prodotto dall'oggetto? se è prodotto dall' oggetto, come l' oggetto lo produce? È forse prodotto dal soggetto?* In questa ipotesi, *qual è il suo rapporto coll' oggetto? È forse prodotto dalla causa prima di tutte le cose?* In questa ipotesi, *con quali condizioni, con quali leggi, la causa prima lo produce?*

In una parola, mi sembra, che i metafisici si sono occupati della causa efficiente, e gl'ideologi della causa materiale di questo fatto stupendo. Nel secolo dell'analisi si doveva cercare di decomporre, negli estremi elementi, tutti i fatti intellettuali. I metafisici precedettero gl'ideologi, ma nell'ordine scientifico delle ricerche, il problema dell'ideologia dee precedere quello della metafisica.

La percezione di una realtà esterna è un fatto semplice o composto. Se è composto, quali sono i suoi elementi? Ecco il problema importante di cui ci siamo occupati finora. Io credo di aver dimostrata la semplicità di questo fatto. *La percezione di un' esistenza esterna è ella reale? Come può esserlo?* Ecco il problema di cui ci occuperemo ne'Capitoli seguenti.

CAPO III.

Delle diverse Opinioni de' metafisici su la natura delle idee, e delle percezioni de' corpi.

§ 49. Noi abbiamo dunque la percezione degli oggetti esterni, ma questa percezione è ella reale? Come possiamo assicurarcene? Il gran problema, che ha sempre tormentato i filosofi, è stato il passaggio dalla regione del pensiero a quella della realtà. Se l'anima nostra, si è detto, non è capace che d' idee, se ogni comunicazione cogli oggetti le viene interdetta, come possiamo esser sicuri di altro, che delle sole idee? Come può stabilirsi la realtà della nostra conoscenza? Questa difficoltà è facile a risolversi trattandosi degli oggetti della coscienza, e noi nel Capo V del primo volume l'abbiamo risoluta; ma allorchè si tratta degli oggetti esterni, la difficoltà ha oppresso i filosofi in modo, che si sono quasi tutti imbarazzati a stabilire la realtà delle nostre conoscenze de'corpi. Nel primo volume abbiamo rapportato l' obbiezione di *Hume* su l' oggetto che ci occupa, ma non l'abbiamo mica risoluta. È questo per lo appunto il luogo di occuparci di questa importante ricerca. Io seguirò il metodo tenuto finora, riferirò le opinioni degli altri, e cercherò di stabilire su motivi legittimi le mie.

Non solamente i filosofi han cercato di complicare una ricerca, che, secondo me, non è che semplice, ma ancora hanno usato un linguaggio così misterioso, che ha servito ad eternar le dispute, ed a rendere ridicola la metafisica.

Nella quistione presente, si è partito da questo principio, che si è ammesso alla cieca; cioè che lo spirito non può avere alcuna comunicazione diretta cogli oggetti esterni. « La filosofia c'insegna, dice *Hume* nel luogo citato, che nulla non può essere presente all' anima, che non sia immagine o percezione, e che i sensi non sono che canali, che trasmettono le immagini, senza accordare all' anima alcun commercio cogli oggetti esterni. »

Ma che cosa è idea? « L'idea, dice l'abate *Genovesi*, è ciò che si fa presente alla mente, allorchè percepisce o pensa, ed è sempre una certa immagine di una cosa distinta dalla mente, o esistente o possibile. Imperciocchè, siccome la mente nostra conosce in sè le cose esistenti al di fuori, che non possono penetrare in lei, così è necessario che le vegga nelle loro forme, immagini, specie (1). »

Secondo la dottrina di questo filosofo, l'*Idee* sono dunque distinte dalle percezioni: esse sono l'oggetto delle percezioni. Gli oggetti esterni non sono dunque in questa ipotesi percepiti in sè stessi; essi non sono percepiti che nelle loro *Idee*. Ma il vocabolo *Idea* in questa dottrina, che distingue la percezione dall'*Idea*, è stato preso in un senso così equivoco, ch'è stato proprio a far scrivere molti volumi ridicoli, anche dopo il risorgimento delle lettere. Se l'*Idea* è un mezzo destinato a stabilire la comunicazione fra lo spirito e gli

(1) Art. Log. crit., lib. II, c. I.

oggetti esterni: questo mezzo, io domando, è egli esterno allo spirito, o pure interno? È egli al di fuori dello spirito, distinto da lui, o è una sua maniera di essere, una sua modificazione? « Il principio generale, dice *Dugald-Stewart*, su cui riposano tutte le dottrine conosciute, che sono state proposte sul soggetto della percezione degli oggetti esterni, si è, che per ispiegare la comunicazione esistente fra l'anima e gli oggetti collocati a qualche distanza da noi, bisogna supporre l'esistenza di qualche cosa che faccia da mezzo per produrre la percezione... Il vocabolo *Idea*, dice il dottor *Reid*, ha un senso popolare molto differente da quello che alcuni filosofi gli han dato. Io impiegherò le proprie espressioni di *Reid* per isviluppare il suo pensiero. *Nel linguaggio popolare, Idea è sinonimo dei vocaboli concetto, appreensione, nozione. Aver l'idea di una cosa si è concepirla. Averne un' idea distinta si è concepirla distintamente. Non averne alcun' idea, si è non concepirla affatto. Quando il vocabolo Idea è preso in questo senso popolare, alcuno non può rivocare in dubbio l'esistenza delle sue proprie idee. Ma nel senso filosofico il vocabolo Idea non esprime quest'atto dello spirito, che si nomina* pensiere o concetto. *Esso esprime un certo oggetto del pensiere. Su questi oggetti del pensiere, che portano il nome d' idea, i filosofi di diverse Sette hanno avuto delle opinioni differenti. Alcuni hanno creduto, che elleno esistevano per sè stesse; altri che esistevano nell' intelligenza divina; altri nel nostro proprio spirito; ed altri nel cervello o nel sensorio. Il sistema peripatetico delle spezie, o immagini (phantasmata), ed il sistema platonico delle idee, son fondate su questo principio, che in ogni pensiere debb' esservi qualche oggetto realmente esi-*

stente, che in ogni operazione dello spirito debba esservi qualche cosa su di che egli operi. Che quest' oggetto si chiami un' Idea, come vuole Platone, *o una immagine (Phantasma), una spezie, come vuole* Aristotile, *ch' egli sia eterno ed increato, o prodotto dalle impressioni degli oggetti esterni, ciò è indifferente alla quistione attuale. Quest'opinione è sì profondamente radicata nella testa de' filosofi, che molti troveranno senza dubbio essere uno strano paradosso, o piuttosto una vera contraddizione nei termini di pretendere che si pensi senza idee. Ma questa contraddizione non è che apparente, e dipende dalla ambiguità del vocabolo. Se l'idea di una cosa non è che il pensiero stesso, che se ne ha; pensare senza idea è pensare senza pensiere, ciò è una contraddizione palpabile. Ma un' idea secondo l' opinione de' filosofi non è mica un pensiere. Essa è l' oggetto del pensiere, oggetto realmente esistente, percepito, ecc.* (1). »

Ogni percezione, ed in generale ogni pensiere dee avere il suo oggetto: è questo un principio evidente. Lo spirito non può avere, dicono i metafisici, alcun rapporto diretto cogli oggetti reali: l'oggetto dunque delle sue percezioni sono le *Idee*. Questo secondo principio è incerto, arbitrario, e falso.

§ 50. Nella lunga quistione fra *Malebranche* ed *Arnaldo*, il vocabolo *Idea* è preso per una cosa distinta dallo spirito, e che esiste fuor di lui; ella modifica lo spirito colla percezione, ma non è una modificazione dello spirito; ella è *la rappresentazione* de' corpi: « L'oggetto immediato dello spirito, dice *Malebranche*, allorchè egli vede il sole, per esempio, non è affatto

(1) Élémens de la phil. de l'Esprit humain, par *Dugald-Stewart*, chap. I, sect. I, chap. IV, sect. II.

il sole, ma qualche cosa ch'è intimamente unita all'anima nostra; e ciò è quel che io chiamo *Idea*. Così per questo vocabolo *Idea*, io non intendo qui altra cosa, che ciò ch'è l'oggetto immediato, o il più prossimo dello spirito, quando egli percepisce qualche oggetto, cioè quello che tocca e modifica lo spirito della percezione, ch'egli ha di un oggetto... Egli è dunque indubitabile, che le idee hanno un'esistenza molto reale. Ma esaminiamo qual'è la loro natura e la loro essenza, e vediamo ciò che può essere capace di rappresentare all'anima tutte le cose.

« Tutte le cose, che l'anima percepisce sono di due sorti: o sono nell'anima, o sono fuori dell'anima. Quelle che sono nell'anima, sono i proprj pensieri, cioè tutte le sue differenti modificazioni... Or l'anima nostra non ha bisogno d'idee per percepire tutte queste cose nella maniera, onde le percepisce, perchè elleno sono dentro dell'anima, o piuttosto perchè non sono che l'anima stessa d'una tale o tal maniera. Ma per le cose che sono fuori dell'anima, noi non possiamo percepirle che per mezzo delle *idee*, supposto che non possono essere a lei intimamente unite.

« *Per conoscere bisognano delle idee differenti dalle modificazioni dello spirito. Ma non ne bisognano per sentire ciò che avviene in sè stesso.*

« Noi assicuriamo, ch'è assolutamente necessario, che le idee, che abbiamo de' corpi, e di tutti gli altri oggetti, che non percepiamo per sè stessi, vengano da questi stessi corpi, o da questi oggetti, o pure che l'anima nostra abbia la potenza di produrre queste idee; o che Dio le abbia prodotte con essa creandola, o che egli le produca tutte le volte che si pensa a qualche oggetto; o che l'anima abbia in sè stessa tutte le perfezioni che vede in questi corpi; o in fine ch'ella sia

unita con un Essere perfettissimo, e che racchiude generalmente tutte le perfezioni intelligibili o tutte le idee degli esseri creati. Noi non potremmo vedere gli oggetti, che in una di queste maniere. La più comune opinione è quella de' Peripatetici, che pretendono, che gli oggetti di fuori mandino delle spezie che loro rassomigliano, e che queste spezie son portate da' sensi esterni sino al senso comune: eglino appellano queste specie *impresse*, perchè gli oggetti le imprimo nei sensi esterni. Queste spezie impresse essendo materiali e sensibili, sono rese intelligibili dall'*intelletto agente*, e son proprie ad essere ricevute nell'*intelletto paziente;* queste spezie così spiritualizzate son chiamate *spezie espresse*, perchè sono espresse dalle impresse; e per esse l'*intelletto paziente* conosce tutte le cose materiali.

« Si assicura di non esser verisimile, che gli oggetti mandino delle immagini o delle spezie che loro rassomiglino: ecco di ciò alcune ragioni. La prima si tira dall' impenetrabilità de' corpi. Tutti gli oggetti, come il sole, le stelle, e tutti quei che son prossimi ai nostri occhi non possono inviare delle spezie che siano di un' altra natura di essi. Queste spezie impresse degli oggetti sono dunque piccoli corpi: esse dunque non possono penetrarsi, nè possono penetrare tutti gli spazj, che sono dalla terra sino al cielo, i quali tutti debbono essere riempiuti. Onde è facile di concludere, ch' elleno dovrebbero schiacciarsi ed infrangersi, le une andando da un lato, e le altre dall'altro, e che così non possono rendere gli oggetti visibili... Non si può concepire come possa avvenire, che un corpo, che non diminuisca sensibilmente, mandi tuttora fuori di sè delle spezie da tutti i lati, che esso riempia continuamente degli spazj molto grandi tutt' intorno, e ciò con una velocità inconcepibile.

« La seconda opinione è di quei che credono, che le anime abbiano la potenza di produrre le idee delle cose alle quali vogliono pensare, che sono eccitate a produrle dalle impressioni che gli oggetti fanno sul corpo, sebbene queste impressioni non sieno immagini simili agli oggetti che le cagionano. Alcuno non può dubitare, che le idee non sieno esseri reali; e gli uomini non avendo la potenza di creare, segue che non possono produrle.

« La terza opinione è di quei che pretendono esser tutte le idee innate o create con noi. Per conoscere la poca verisimiglianza che si trova in quest'opinione, bisogna rappresentarsi, che vi sono nel mondo molte cose tutte differenti, di cui noi abbiamo delle idee, ma, per non parlare che delle semplici figure, egli è costante che il numero ne è infinito, ed ancora se ci fermiamo ad una sola, come alla Ellissi, non si può dubitare, che lo spirito non ne concepisca un numero infinito di differenti spezie, allorchè egli concepisce, che uno dei diametri può prolungarsi all'infinito, l'altro dimorando tuttora lo stesso... Lo spirito vede dunque tutte queste cose; egli ne ha delle idee: è sicuro che queste idee non gli mancheranno giammai, quando egli impiegherebbe de' secoli infiniti alla considerazione stessa d'una sola figura... Egli ha dunque un numero infinito d'idee: che dico io? un numero infinito? v' ha tanti numeri infiniti d'idee, quante differenti figure vi sono... Or io domando, s'è verisimile che Dio abbia creato tante cose collo spirito dell'uomo? A me non sembra così, principalmente, perchè ciò può farsi di una maniera semplicissima e facilissima come noi vedremo. »

« Non si può ancora dire, che Dio produca in ogni momento tante idee novelle, per quante cose differenti noi percepiamo, poichè egli è necessario che noi aves-

simo in ogni tempo attualmente le idee di tutte le cose, poichè in ogni tempo possiamo voler pensare a tutte le cose; il che non potremmo se non le percepissimo già confusamente, cioè, se un numero infinito d' idee non fosse presente al nostro spirito.

« La quarta opinione è, che lo spirito non ha bisogno che di sè stesso. per percepire gli oggetti, e che egli può, considerando le sue proprie perfezioni, discovrire tutte le cose che sono al di fuori... Ma la difficoltà è di sapere, se le idee che rappresentano qualche cosa, ch'è fuor dell'anima, e che loro rassomiglia in qualche maniera, come le idee del sole, di una casa, d'un cavallo, d'un fiume, ecc., non sono che modificazioni dell'anima, di maniera che lo spirito non abbia bisogno che di sè stesso, per rappresentarsi tutte le cose che sono fuor di lui... Gli spiriti creati non possono vedere in sè stessi nè l'essenza delle cose, nè la loro esistenza. Eglino non possono vederne l' essenza in sè stessi, poichè, essendo molto limitati, non contengono tutti gli esseri; come Dio, che si può appellare l'*Essere universale*, o semplicemente: *Quegli che è*. Lo spirito umano non vede inoltre la loro esistenza in sè stesso; perchè elleno non dipendono dalla sua volontà per esistere, e le idee di queste cose possono esser presenti allo spirito, sebbene le cose non esistano. Delle differenti maniere, onde lo spirito può vedere gli oggetti esterni, non rimane più che la quinta, che sembra la sola conforme alla ragione... Egli è assolutamente necessario che Dio abbia in sè stesso le idee di tutti gli esseri ch'egli ha creato Bisogna di più sapere, che Dio è molto strettamente unito alle anime nostre per la sua presenza, di modo che si può dire, ch'egli è il luogo degli spiriti, come gli spazj sono in un senso il luogo de' corpi. Queste due cose essendo supposte, è

certo che lo spirito può vedere in Dio ciò che rappresenta gli esseri creati... Così lo spirito può vedere in Dio le opere di Dio, posto che Dio voglia discoprirgli ciò che v' ha in lui che le rappresenta.

« Bisogna distinguere nello spirito quattro maniere di conoscere. La prima è di conoscere le cose per sè stesse. La seconda di conoscerle per mezzo delle loro idee, cioè per qualche cosa che sia da loro differente. La terza conoscerle per *coscienza* o per sentimento interiore. La quarta di conoscerle per congettura.

« Egli non v' ha che Dio, che si conosca per sè stesso... Egli non v' ha che Dio, che noi vediamo di una veduta immediata e diretta... Non si può dubitare che non si veggano i corpi colle loro proprietà per mezzo delle loro idee, poichè non essendo intelligibili per sè stessi, non possiamo vederli che nell'essere che gli racchiude d' una maniera intelligibile; perciò la conoscenza che ne abbiamo è perfettissima.

« Egli non è lo stesso dell'anima: noi non la conosciamo per la sua *idea*, noi non la vediamo in Dio; noi non la conosciamo che per *coscienza*, e perciò la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Di tutti gli oggetti della nostra conoscenza non ci rimangono più, che le anime degli altri uomini, e le pure intelligenze, ed è manifesto che noi non le conosciamo che per congettura (1). »

Ecco esposto il romanzo filosofico di *Malebranche* su la Natura delle Idee. Si vede dallo stesso: 1.° Che egli riguarda le *idee* de' corpi, come *esseri rappresentativi de' corpi*, o, se si vuole, come *realtà rap-*

---

(1) Recherche de la vérité, liv. III, c. I sino al c. VI. Reponse au livre de M. *Arnauld*, c. V, et alibi.

presentative de' corpi; 2.° Ch' egli pone queste idee non come modificazioni dello spirito, ma come distinte dallo spirito, e che gli cagionano le modificazioni delle *percezioni*, le quali in conseguenza son distinte dalle idee; 3.° Ch'egli parte dal principio, che i corpi non possono esser percepiti per sè stessi.

Il lettore potrebbe forse credere inutile il riferire un sistema di cui più non si parla; ma io credo che non vi sia errore inutile per colui che sa metterlo a profitto; e l'esempio che ho riferito può somministrarci il fondamento di molte luminose riflessioni sul *dommatismo* e sul *razionalismo*. Si vede in tutto ciò che ho riferito un giuoco di massime arbitrarie e false: 1.° *I corpi non possono essere percepiti per sè stessi:* questo principio è comune a' filosofi, all'infuori di *Reid;* 2.° *Lo spirito non può produrre le idee de' corpi, poichè le idee sono esseri reali.* Le idee non sono esseri, ma maniere di essere: il principio è dunque falso; 3.° *Noi abbiamo un numero infinito d'idee di ciascuna figura geometrica.* L'idea astratta d'una figura non è un numero infinito d'idee particolari di quella figura. Quest'equivoco è puerile; 4.° *Noi abbiamo attualmente le idee di tutte le cose.* Questo principio il solo *Malebranche* potè aver l'arditezza di enunciarlo. Pria di studiare la geometria, ho io avuto attualmente tutte le idee delle figure geometriche? 5.° *La conoscenza che abbiamo de' corpi è perfettissima.* Il solo *Malebranche* l'avrà forse avuta; il filosofo di buona fede confessa d'ignorare tutte le proprietà assolute de' corpi.

§ 51. La dottrina della distinzione della percezione dall'idea è stata da altri filosofi guardata sotto un altro punto di veduta. L'abate *Genovesi*, cervello sodo, non poteva certamente adottare le chimere di *Male-*

branche: egli giudicò necessaria la distinzione delle idee dalle percezioni, per salvare l'attività dell'anima: le idee però di cui parla *Genovesi* esistono nell'anima, non fuori dell'anima. Se le idee e le percezioni, egli dice, sono una sola e medesima cosa, per necessità convien dire, o che la mente è un soggetto puramente passivo di tutti i suoi pensieri, come lo è la cera riguardo alle figure, o che ella si crea tutte le idee delle cose. Di fatti, o l'anima riceve le idee, o non le riceve. Se le riceve, siccome le idee, per supposizione, sono una sola e medesima cosa colle percezioni; così l'anima riceverà le sue percezioni, talchè esse saranno ciò che sono le figure nella cera; se poi l'anima non riceve le idee, sarà essa delle sue idee una causa creatrice.

Ma ascoltiamo quello che l'illustre filosofo dice nella sua lettera ad *Antonio Conti*: « Questione, così egli, ci si presenta primamente, che per la sua malagevolezza è per farne abbandonare tutta la ricerca delle cose delle quali disputiamo; cioè, se le percezioni nostre sono azioni o passioni? Io trovo i filosofi in questo punto così divisi, che non ci fa d'uopo d'altro per intenderne la difficoltà. I più celebri fra i vecchi filosofanti, i Platonici, i Peripatetici, gli Stoici, senza dir nulla degli Epicurei, presso a cui le percezioni erano i movimenti degli organi sensorj, e del cerebro, prodottivi dagl'idoletti distaccantisi dalle superficie delle cose, come che in moltissime cose discordassero, essi però convenivano in questa, che l'intendimento umano è una potenza *passiva*, e le sue percezioni *passioni*: gli Scolastici non ne han mai dubitato: presso di loro è assioma: *intellectus est potentia passiva, intellectiones sunt passiones*. I Cartesiani, che han preteso di riformare il mondo de' filosofi, anzi di disfarsi di cotal

dottrina, essi l'hanno confermata, ed in un modo ancora più preciso. Il *Cartesio* non faceva altra differenza fra le cogitazioni, e l'anima, che quella che trovasi tra le figure impresse in una cera, e la cera stessa. Il *Malebranche* ha seguito le stesse orme, si è servito presso a poco delle medesime similitudini, nè ha mai dubitato, che le percezioni sieno varie modificazioni in lei, non da lei fatte: un'autore, anch'esso moderno, si è sì acceso di fantasia su tal materia, che ha creduto le percezioni varie essere *creazioni sostanziali* dell'anima in varj stati, ed ha inteso con tutta la proprietà metafisica questa proposizione: *Conservatio est continuata creatio.* Ma questi gran nomi anzi di recarmi spavento, mi hanno stimolato a pensarvi con serietà. Dopo qualche disamina, sono entrato nel sentimento, che o tutti questi valent'uomini abbiano parlato senza punto intendere essi medesimi ciò che si dicevano, o veramente hanno essi degli uomini fatto tante macchine, o finalmente introdotto un Panteismo. Di certo, se le percezioni sono passioni, elleno non debbono in conto alcuno prodursi dall'anima nostra, come dal loro immediato principio attivo, altrimenti elleno sarebbero azioni... Ecco dunque tolto dall'uomo l'intrinseco attivo principio, e fattane una macchina: ovvero stabilito negli uomini per principio attivo de'suoi movimenti l'anima mondana; ed ecco un Panteismo. Ma questi autori son lungi dall'insegnare così fatte dottrine. Che! non si saranno dunque intesi in parlando, o avranno essi creduto che le percezioni nell'istesso tempo possono nascere da due attivi principj? Ma questo stesso non può intendersi, o non può reggere. Se le percezioni sono azioni intrinseche ed essenziali al principio intelligente, come due principj intelligenti A e B, non hanno la medesima essenza; così non possono avere le

percezioni metafisicamente medesime: e se queste sono metafisicamente medesime, saranno A e B metafisicamente un medesimo principio, ciò che non può reggere; che se si pone la percezione X, per cagion d'esempio, intrinseca ad A, ma non a B, e ciò per uscire dalla superiore difficoltà, allora non si potrà intendere che cosa ella mai sia la percezione X, per rapporto al principio B: in ogni maniera, se le percezioni, ed intellezioni nostre non sono in noi altro che passioni, o conviene far dell'uomo una macchina, ed introdurre il Panteismo, o dire un non so che. Ed è certo maraviglia, che costoro, sostenitori della mente umana, come sostanza propria intelligente e movente, non abbian veduto, com'essi con tal sistema andavano a distruggerne tutta la natura, ch'essi cercavano con tutto lo sforzo stabilire... Pongasi adunque essere la percezione azione, la quale nasce dall'anima, e le è essenziale ed immanente, dove pare che la ragione, e 'l senso comune degli uomini ci porti.

« Diremo noi, che l'idee sono esse percezioni, ovvero forme delle percezioni da quelle distinte? Primamente poniamo non essere altro le nostre idee che esse percezioni, e sarà vero, che come le percezioni non sono che azioni prodotte da esso animo, e dalla sua essenza, per necessità di natura emananti, così lo sieno anche le idee. In fatti, questa è la dottrina di *Leibnitz* e del *Wolfio*. Secondo questi filosofi dal primo stato dell'animo intelligente dipendono tutte le sue percezioni, le quali sono forme intelligibili, nelle quali si rappresentano le cose sensibili: adunque queste percezioni, o forme, ed idee, che chiamar vogliamo intelligibili, in niun conto derivanti da esterne cagioni: tutta la loro ragion sufficiente è in essa essenza, natura, sostanza dell'anima. Ma queste percezioni sono

forme di cose possibili solamente, o di cose esistenti ancora? Io non intendo di far quistioni sopra il primo, ed il secondo non comprendo. Io concedo volentieri questa produzione di forme di cose meramente possibili, potersi fare dalla sola natura dell'animo, ma niun uomo intenderà giammai, che la mente, la quale affatto ignora le cose esistenti, che non ne trova in sè verun'orma, che non ne riceve vestigio da cagioni esterne, se ne possa fare delle immagini o delle forme, e corrispondenti ad esse cose. No, io mi ci sperdo. Questa forza è ancora maggiore della creatrice: finalmente la creatrice non produce che ciò ch'ella intende: questa produce forme di cose che non intende, nè le produce di cose come possibili, ma come esistenti. Questo è un bell'indovinare, pare a me, non altrimenti che un pittore, che pretende di averci fatto de'ritratti di cose, di cui egli non ebbe giammai idea. Più; questo è rivoltarci nel più tenebroso scetticismo, che si possa fingere circa l'esistenza delle cose corporee: è rinnegare tutta l'evidenza de' sensi: è tradire il chiaro sentimento della coscienza. E mi meraviglio forte che il *Wolfio* in parlando dell'*Idealismo* il dileggi, e 'l dica nato dalla scuola di *Malebranche*, poichè io non trovo sentimento, che più direttamente ne meni all'idealismo, cioè nella setta di credere menti, ed idee, e di negare tutti i corpi, quanto l'armonia prestabilita del *Leibnitz* e del *Wolfio*. E ben è da credersi, che se ne accorgesse il *Wolfio*, quando nella Psicologia razionale con tanta maestria andò dilatando questa proposizione, *che quantunque non ci fosse verun corpo nell' universo, seguirebbe non pertanto l' anima umana a far le sue funzioni non diversamente da quello che ora fa*. Ma egli è soverchio oggimai dibatterci in questa materia. Il comun senso de' più illuminati filosofi di questo secolo ha fatto

che più non si dubitasse di questa dottrina: *che la mente umana può ben ella variamente associare le idee semplici; può da quelle congetturar dell'altre, estrarre le semplici dalle associate. Ma non può per niuna maniera formarsi delle semplici, che sono come la materia de' suoi pensieri; ch' ella non può più sopra il mondo intelligibile delle idee di quello che possa l'arte sopra il mondo sensibile de' corpi: in questi due mondi egualmente la materia non si può dall' uomo creare, ma si dee ricevere.* Queste ragioni ne fan comprendere facilmente, che l'idee sieno *le forme delle nostre percezioni,* la cui maggior parte, cioè le prime, e semplici, che sono gli elementi della sua scienza, la mente riceva, non si crei. Via su, abbandoniamoci a questo sentimento, dove pare che la più verisimile ragione ci porti.

« Se le percezioni sono azioni *immanenti* non *transeunti,* non più può la mente percepire le idee fuori di sè, che l'occhio vedere fuor di sè i colori. Adunque le percepirà dentro di sè (1). »

§ 52. Altri filosofi han posto la sede delle idee nel cervello: « Il cavaliere *Newton* dice, che l'anima essendo immediatamente presente alle immagini che si formano nel cervello per mezzo degli organi de'sensi, vede queste immagini come se esse fossero le cose stesse che rappresentano. Il signor *Newton* considera il cervello, e gli organi de' sensi come il mezzo pel quale queste immagini son formate; e non come il mezzo pel quale l'anima vede, o percepisce queste immagini, allorchè elleno sono così formate. Ecco il passo di cui si tratta. *Il sensorio degli animali non è forse il luogo, ove la sostanza che percepisce è*

(1) *Genovesi*, Lettera ad Antonio Conti nella logico-critica.

presente, ed ove le immagini sensibili delle cose son portate per mezzo de' nervi e del cervello, affinchè sieno percepite, essendo immediatamente presenti alla sostanza che percepisce? La sostanza che percepisce, e che pensa in noi, non percepisce, e non contempla nel suo picciolo sensorium, *che le immagini delle cose, le quali immagini vi son portate dagli organi de' sensi* (*Newtoniptica, quaest.* 20).

« Non si è giammai supposto, che la presenza dell'anima sia sufficiente per la percezione: si è detto solamente, che questa presenza è necessaria affinchè l'anima percepisca. Se l'anima non fosse mica presente alle immagini delle cose chè sono percepite, ella non potrebbe percepirle, ma la sua presenza non basta, senza ch'ella sia ancora una sostanza vivente. Le sostanze inanimate, sebbene presenti, non percepiscono nulla: ed una sostanza vivente non è capace di percezione, che nel luogo ove è presente, sia alle cose stesse, come Dio è presente a tutto l'universo, sia alle immagini delle cose, come l'anima è loro presente nel suo *sensorium*. Egli è impossibile, che una cosa agisca, o che qualche soggetto agisca su di lei in un luogo ov'ella non è presente, com'è impossibile che sia in un luogo ove ella non è (1). »

§ 53. Esposto nelle sue diverse parti il sistema, che distingue le percezioni dall'idee, fa d'uopo esporre il sistema opposto. Il sistema opposto, che giudica le percezioni e le idee per una cosa medesima, e che rigetta qualunque mezzo di comunicazioni fra la percezione e gli oggetti, può anch'essere riguardato sotto differenti

(1) Recueil des diverses Pièces, etc., par M. *Leibnitz, Clarke, Newton*, I, II, de *Clarke*.

punti di veduta, ch'è interessante di bene sviluppare. *Arnaldo*, il quale ha combattuto la distinzione delle percezioni dalle idee, scrive così su questa quistione:

« Io prendo per la stessa cosa l'*idea* di un oggetto, e la *percezione* di un oggetto.

« Io dico, che un oggetto è *presente* al nostro spirito quando il nostro spirito lo percepisce, e lo conosce. Io lascio di esaminare, se v'ha un' altra presenza dell'oggetto preliminare alla conoscenza, e che sia necessaria, affinchè sia in istato di essere conosciuto. Ma egli è certo, che la maniera di cui io dico, che un oggetto è presente allo spirito quando esso è conosciuto, è incontrastabile, e ciò fa dire, che una persona, che amiamo, ci è sovente presente allo spirito, perchè noi vi pensiamo sovente.

« Io dico che una cosa è *obbiettivamente* nel mio spirito quando io la concepisco. Quando concepisco il sole, un quadrato, un suono; il sole, il quadrato, questo suono, sono obbiettivamente nel mio spirito.

« Io ho detto, che prendeva per la stessa cosa la *percezione e l'idea*. Egli bisogna nulla di meno osservare, che questa cosa, sebbene unica, ha due rapporti: l'uno all'anima, ch'ella modifica, l'altro alla cosa percepita intanto che è *obbiettivamente* nell'anima, e che il vocabolo di *percezione* indica più direttamente il primo rapporto, e quello d'*Idea* l'ultimo. Così la percezione di un quadrato indica più direttamente l'anima mia come percependo un quadrato; e l'*Idea* di un quadrato indica più direttamente il quadrato, intanto che esso è *obbiettivamente* nel mio spirito. Questa osservazione è molto importante per risolvere molte difficoltà, che non sono fondate, se non che nel non comprendersi abbastanza, che la percezione, e l'idea non son punto due entità differenti, ma

una stessa modificazione dell'anima nostra, che racchiude essenzialmente questi due rapporti, poichè io non posso avere alcuna percezione, che non sia insieme la percezione del mio spirito come percepiente, e la percezione di qualche cosa come percepita, e che ancora nulla può essere obbiettivamente nel mio spirito (ch'è ciò che io chiamo idea) che il mio spirito nol percepisca.

« Ciò che io intendo per gli *esseri rappresentativi*, allorchè gli combatto come entità superflue, non son che quei che s'immaginano essere realmente distinti dalle idee prese per percezioni. Poichè io non intendo di combattere tutte le sorti di esseri, o di *modalità rappresentative*, poichè sostengo, esser chiaro, a chiunque fa riflessione su ciò che passa nel suo spirito, che tutte le nostre percezioni sono *modalità essenzialmente rappresentative*. Quando si dice, che le nostre idee e le nostre percezioni (perchè prendo ciò per la stessa cosa) ci rappresentano le cose che noi concepiamo, e ne sono le immagini, ciò è in un senso intieramente diverso da quello in cui si dice, che i quadri rappresentano i loro originali, e ne sono le immagini, o che le parole pronunziate o scritte sono le immagini de' nostri pensieri. Perchè a riguardo delle idee ciò vuol dire, che le cose che noi concepiamo sono *obbiettivamente* nel nostro spirito e nel nostro pensiere. *Or questa maniera di essere obbiettivamente nello spirito*, è sì particolare allo spirito ed al pensiere, per esser ciò che ne fa particolarmente la natura, che invano si cercherebbe niente di simile in tutto ciò che non è spirito e pensiere. E ciò appunto, come io ho già osservato, è quel che ha imbrogliato tutta questa materia delle idee, l'essersi cioè voluto spiegare, per mezzo di comparazioni prese dalle cose

corporali, la maniera onde gli oggetti sono rappresentati dalle nostre idee, sebbene non possa esservi su di ciò alcun vero rapporto fra i corpi e gli spiriti.

« Quando io dico, che l'*idea* è la stessa cosa della *percezione*, io intendo per percezione tutto ciò che il mio spirito concepisce, sia per la prima appreensione che ha delle cose, sia per i giudizj ch' egli ne fa, sia per quel che ne discovre ragionando. E quantunque forse io non sia intieramente sicuro di esservi veramente fuor del mio spirito una terra, un sole, ed alcune stelle, se non per mezzo del raziocinio, l'idea, che mi rappresenta la terra, il sole e le stelle, come veramente esistenti fuori del mio spirito, non merita meno il nome d'*idea*, che se io l'avessi avuta senza aver avuto bisogno di *ragionare*.

« Egli v' ha ancora un altro equivoco a sviluppare. Questo si è che non bisogna confondere l'*idea di un oggetto* con quest' *oggetto concepito*, purchè non si aggiunga, *intanto che esso è obbiettivamente nello spirito*. Perchè esser concepito a riguardo del sole, ch' è nel cielo, non è che una denominazione estrinseca, la quale non è altro, che un rapporto alla percezione che io ne ho. Or non è questo quel che si dee intendere quando si dice, *che l'idea del sole è il sole stesso, intanto che esso è obbiettivamente nel mio spirito*. Ciò che si appella essere *obbiettivamente nello spirito*, non è solamente esser l'oggetto ch' è il termine del mio pensiere, ma è essere nel mio spirito *intelligibilmente*, come gli oggetti sogliono esservi: e l'idea del sole è il sole intanto ch' esso è nel mio spirito, non formalmente com' è nel cielo, ma *obbiettivamente*, cioè nella maniera che gli oggetti sono nel nostro pensiere il che è una maniera di essere molto più imperfetta che non è quella per la quale il sole è

realmente esistente, ma che nulladimeno non può dirsi esser nulla, e non aver bisogno di causa.

« Quando io dirò, che l'anima fa questo o quello, e che ella ha la facoltà di far questo o quello, io intendo pel vocabolo *fare* la percezione che ella ha degli oggetti, che è una delle sue modificazioni, senza mettermi in pena della causa efficiente di questa modificazione, cioè se sia Dio, che a lei la dà, o se ella la dà a sè stessa. Perchè ciò non riguarda punto la natura delle *idee*, ma solamente la loro origine, che sono questioni in tutto differenti.

« Si debbono rigettare come immaginarie certe *entità* di cui non si ha alcuna idea chiara, e che si vede bene di non essere state inventate che per ispiegare alcune cose, che si è immaginato di non poter bene comprendere senza di ciò. E ciò è tanto più indubitato, in quanto che si possono molto bene spiegare senza quest'entità inventate da' nuovi filosofi.

« Quando i miei sensi non potrebbero assicurarmi dell'esistenza delle cose materiali, la ragione me ne renderebbe sicuro, aggiungendo a' miei sentimenti, che Dio non potrebbe essere ingannatore (1).

« Il nostro pensiere, o la nostra percezione è essenzialmente riflessiva su di sè stessa, o, ciò che si dice più felicemente in latino: *est sui conscia.*

« Oltre questa riflessione che si può appellare *virtuale*, che si ritrova in tutte le nostre percezioni, ve ne ha un' altra *espressa*, per la quale noi esaminiamo la nostra percezione per mezzo di un' altra percezione: ogni percezione essendo essenzialmente rappresentativa di qualche cosa, e secondo ciò chiamandosi

(1) *Arnauld*, Des vraies et des fausses Idées, C. V.

idea, ella non può essere essenzialmente riflessiva su di sè stessa, che il suo oggetto non sia quest' *idea*, cioè la *realtà oggettiva* della cosa, che il mio spirito è detto di percepire. E così si vede, che senza ricorrere ad *esseri rappresentativi* distinti dalle percezioni, è verissimo in questo senso, che non solamente a riguardo delle cose materiali, ma generalmente a riguardo di tutte le cose, le nostre *idee* son quel che noi vediamo *immediatamente*, e che sono l'*oggetto immediato* del nostro pensiere, ciò che non impedisce che non vedessimo ancora per mezzo di queste idee l' oggetto che contiene formalmente ciò che non è che oggettivamente nell' idea o nella percezione che io ho.

« L'autore della Ricerca della Verità troverà la stessa cosa in *Cartesio. Pel nome d'idea* (così Cartesio), *io intendo quella forma di ciascuno de' nostri pensieri, per la percezione immediata della quale noi abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri.*

« *Per la realtà oggettiva di un' idea io intendo l' entità, e l'essere della cosa rappresentata da quest' idea, intanto che quest'entità è nell'idea. Perchè tutto ciò che concepiamo come essendo negli oggetti delle idee, tutto ciò è oggettivamente, o per rappresentazione nelle idee istesse.*

« Io dichiaro, che se per concepire *immediatamente* il sole, un quadrato, un numero cubico, s' intende ciò ch' è opposto a concepirli per mezzo delle idee non distinte dalle percezioni, io rimango di accordo, che noi non li vediamo punto *immediatamente*, perchè non li possiamo percepire che per mezzo delle percezioni che ne abbiamo, ma ciò non è men vero della maniera onde concepiamo Dio e l'anima nostra, che di quella onde concepiamo le cose materiali; che se per non *conoscerle immediatamente* s'intende non poterle cono-

scere, che per mezzo degli *esseri rappresentativi* distinti dalle percezioni, io pretendo che, secondo questo senso, noi possiamo conoscere, non mica solo *mediatamente*, ma anche *immediatamente* le cose materiali ugualmente che Dio e l'anima nostra, cioè, che noi possiamo conoscerle senza che v'abbia alcun mezzo fra le nostre percezioni, e l'oggetto: io dico le *nostre percezioni*, poichè approvo, che abbiamo sovente bisogno della percezione riflessa oltre la percezione diretta per ben conoscerle.

« Tutto ciò essendo supposto, io credo poter dimostrare la falsità di questi *esseri rappresentativi*. Poichè per questo io non debbo che fare due cose. L'una di provar chiaramente ed evidentemente, che tutti i principj e tutte le prove, su le quali si è fabbricato quest'edifizio delle idee, non hanno alcun fondamento solido. L'altra di mostrare, che non abbiamo alcuna necessità per conoscere le cose che Dio ha voluto che conoscessimo, di *questi esseri rappresentativi* distinti dalle percezioni (1).

« *Tutto il mondo (dice Malebranche) conviene che noi non percepiamo gli oggetti che sono fuori di noi per sè stessi.* L'equivoco è in questi vocaboli *per sè stessi*, poichè essi possono esser presi in due sensi. Il primo, che non si fanno punto conoscere al nostro spirito per sè stessi, cioè, che non sono la causa delle percezioni che ne abbiamo, e che non producono nel nostro spirito queste percezioni. Questo primo senso è vero, ma non fa nulla alla quistione la quale è della *natura delle idee*, non della loro origine... Non resta dunque che il secondo senso, in cui egli ha potuto prendere questi vocaboli *per sè stessi, opponendo esser co-*

(1) Op. cit., c. VI.

nosciuto per sè stesso, ad esser conosciuto per mèzzo degli esseri rappresentativi degli oggetti distinti dalle percezioni di cui abbiamo parlato. Or prendendoli in questo senso si è supporre visibilmente ciò ch'è in quistione pria di averlo stabilito con alcuna prova (1).

« Egli è certo, che il nostro amico ha supposto che l'anima nostra non può vedere nè conoscere, nè percepire (perchè tutto ciò è la stessa cosa) gli oggetti lontani dal luogo ov'ella è, fintanto che dimorano lontani... Ora è certo per me, che l'anima mia ha veduto un' infinità di volte il sole, le stelle, e le altre opere di Dio e degli uomini, che non erano mica delli spettri, ma de' veri uomini creati da Dio: io son dunque certo che l'anima mia ha la facoltà di vedere tali cose. Or tutte queste cose, il sole, le stelle, gli uomini, che mi hanno trattenuto, e generalmente tutti i corpi della natura, fuori di quello ch'è unito all'anima mia, son lontani dal luogo ov'è l'anima mia. Questa ha dunque la facoltà di veder i corpi lontani dal luogo ove ella è. Le false opinioni non potrebbero sostenersi, ed elleno si smentiscono sempre da qualche luogo. L'anima nostra potrebbe ella esser più presente al sole di quel ch'è al suo proprio corpo? Or, secondo l'autore della Ricerca della Verità, ella non vede maggiormente il suo proprio corpo per sè stesso, che tutti gli altri. È dunque invano ch'egli allega come una ragione, che impedisce l'anima nostra di vedere il sole per sè stesso, dall'esserne lontana, e dal non potere uscire dal suo corpo per andare a passeggiare nel cielo, poichè l'esser presente, o lontana è per essa la stessa cosa; essendo ella condannata da una sentenza irrevocabile di questa filosofia delle false idee, di non vedere giammai

(1) Op. cit., c. VII.

alcun corpo per sè stesso, presente o assente, prossimo o lontano. Ed io potrei ancora togliere questi vocaboli *per sè stesso*, e dire assolutamente che ella è condannata a non vedere giammai alcun corpo (1). »

Il sistema esposto poggia su i seguenti punti: 1. La percezione non è distinta dalla idea. 2. Lo spirito in conseguenza percepisce i corpi immediatamente non già per mezzo delle idee. 3. Queste percezioni sono *modificazioni essenzialmente rappresentative*, vale a dire son tali che rendono l'oggetto percepito non *formalmente*, ma *obbiettivamente* presente allo spirito. 4. Questa *presenza obbiettiva* non è spiegabile per mezzo di paragoni presi dalle cose corporali, perchè è sì particolare allo spirito, ed al pensiere, che non si ritrova niente di simile in ciò che non è spirito e pensiere. 5. Queste percezioni non essendo prodotte in noi da'corpi, la loro realtà è poggiata su la veracità di Dio.

§ 54. La dottrina che riguarda le nostre sensazioni come *modificazioni essenzialmente rappresentative*, sembra a prima vista non potersi sostenere. I suoni, gli odori, i colori, il caldo, il freddo, ecc., sono nostre maniere di essere, e noi non concepiamo nulla di simile ne' corpi: non si possono dunque riguardare queste sensazioni come *modificazioni rappresentative*. Esponiamo la dottrina di *Locke* su questo oggetto. Egli confonde la percezione coll'idea: « Io chiamo *idea*, egli dice, tutto ciò che lo spirito percepisce in sè stesso, ogni percezione che è nel nostro spirito allorchè egli pensa, ed io appello *qualità* del soggetto la potenza o facoltà, che esso ha di produrre una certa idea nello spirito. Così io chiamo *idee*, la bianchezza,

(1) Op. cit., c. VIII.

il freddo, la rotondità, in quanto esse sono percezioni, sensazioni, che sono nell' anima; ed in quanto che esse sono in una palla di neve che può produrre queste idee in noi, le appello *qualità* (1).

« È evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per l' intervento delle idee che ne ha. Ed in conseguenza la nostra conoscenza non è reale, che in quanto v' ha una conformità fra le nostre idee, e la realtà delle cose. Ma qual sarà qui il nostro *Criterion*? Come lo spirito, che non percepisce altro che le sue proprie idee, conoscerà, che esse convengono colle cose stesse? Sebbene ciò non sembri esente da difficoltà, io credo pertanto, che v' ha due sorti d' idee, di cui possiamo esser sicuri che son conformi alle cose. Le prime sono le *idee semplici*, poichè, siccome lo spirito non saprebbe in alcuna maniera formarsele, bisogna necessariamente, che siano prodotte dalle cose che agiscono naturalmente su lo spirito, e vi fanno nascere le percezioni, alle quali sono appropriate dalla sapienza, e volontà di Colui che ci ha fatti: siegue da ciò, che le idee semplici non sono finzioni della nostra propria immaginazione, ma produzioni naturali e regolari delle cose esistenti fuor di noi, e che così esse hanno tutta la conformità a ciò a cui son destinate, o che il nostro stato esige, poichè ci rappresentano le cose sotto l' apparenza, che le cose son capaci di produrre in noi, per mezzo delle quali apparenze diveniamo capaci noi stessi di distinguere le spezie delle sostanze particolari, e di discernere lo stato in cui si trovano, e di applicarle per questo mezzo all' uso nostro. Così l'idea di bianchezza, o di amarezza, come è nello spirito,

(1) Essai, ec., liv. 2, c. 8, § 8.

essendo esattamente conforme alla potenza, che è in un corpo di produrvi una tale idea, ha tutta la conformità reale che ella può e dee avere colle cose che esistono fuor di noi. E questa conformità, che si trova fra le nostre idee semplici, e l' esistenza delle cose, basta per darci una conoscenza reale (1).

« Ma a fine di meglio discoprire la natura delle nostre idee, e di discorrerne di una maniera intelligibile, è necessario di distinguerle come percezioni ed idee, che sono nel nostro spirito, e come modificazioni della materia, che producono queste percezioni nello spirito. Egli bisogna, dico io, distinguere esattamente queste due cose, temendo, che non immaginassimo, come non è forse che troppo solito a farsi, *che le nostre idee sieno veraci immagini, o rassomiglianze di qualche cosa inerente nel soggetto che le produce*, perchè la maggior parte delle idee di sensazione, che sono nel nostro spirito, non rassomigliano a qualche cosa, che esiste fuor di noi più che i vocaboli, che s' impiegano per esprimerle, rassomigliano alle nostre idee; sebbene questi nomi non lascino di eccitarle in noi tosto che gli udiamo.

« Si debbono distinguere nei corpi due sorti di qualità: prima quelle che sono intieramente inseparabili dal corpo in qualunque stato esso sia, di modo che esso le conserva tuttora, per qualsivogliano alterazioni, e cambiamenti che venga a soffrire . . . io le nomino *qualità originali, e primitive*, che sono la *solidità, l'estensione, la figura, il numero, il moto, o il riposo*; esse producono in noi delle idee semplici. Vi sono in secondo luogo alcune qualità, che ne' corpi non sono effettivamente altra cosa, che la potenza di

(1) Liv. 4, c. 4, § 3 e 4.

produrre diverse sensazioni in noi pel mezzo delle loro *prime qualità*, cioè per la grossezza, figura, contestura e moto delle loro parti insensibili, come sono i colori, i suoni, i sapori, ecc. Io dò a queste qualità il nome di *qualità seconde*, alle quali se ne può aggiungere una terza specie, che tutto il mondo si accorda a non riguardare che come una potenza, che i corpi hanno di produrre tali e tali effetti, sebbene esse sieno qualità così reali nell'oggetto, come quelle che io chiamo *qualità*, per adattarmi all'uso comunemente ricevuto, ma che io chiamo *qualità seconde*, per distinguerle da quelle che sono realmente ne' corpi, e che non possono esserne separate. Perchè, per esempio, la potenza che è nel fuoco di produrre per mezzo delle sue *prime qualità* un nuovo colore, o una nuova consistenza nella cera o nel fango, è altrettanto una qualità nel fuoco, che la potenza, che esso ha di produrre in me per mezzo delle stesse qualità, cioè per mezzo della grossezza, della contestura, e del moto delle sue parti insensibili, una idea nuova, o sensazione di calore, o di bruciatura, che io non sentiva prima. Si possono chiamare le prime di queste due potenze *qualità seconde, che si percepiscono immediatamente*, e le ultime *qualità seconde, che si percepiscono mediatamente*. Ciò che si dee considerare dopo di questo si è la maniera, onde i corpi producono le idee in noi. È evidente, almeno per quanto possiamo concepirlo, che ciò avviene per *impulsione*.

« Se dunque gli oggetti esteriori non si uniscono immediatamente all'anima, allorchè vi eccitano delle idee, e che intanto percepiamo queste qualità originali in quelli di questi oggetti, che vengono a cadere sotto i nostri sensi, è visibile, che dee esservi negli oggetti esteriori un certo moto, che, agendo su certe parti del

nostro corpo, sia continuato per mezzo de' nervi, o degli spiriti animali fino al cervello, o alla sede delle nostre sensazioni, per eccitare ivi nel nostro spirito le idee particolari, che noi abbiamo *di queste prime qualità.*

« Così, poichè l'estensione, la figura, il numero, ed il moto de' corpi, che sono di una grossezza propria a colpire i nostri occhi, possono essere percepiti per mezzo della vista ad una certa distanza, è evidente che certi piccoli corpi impercettibili debbono venire dall'oggetto che noi guardiamo, sino agli occhi; e perciò comunicare al cervello certi moti, che producono in noi le idee, che abbiamo di queste differenti qualità.

« È evidente che v'ha un grande ammasso di corpi, di cui ciascuno è si piccolo, che non possiamo discoprirne per alcuno de' nostri sensi la grossezza, la figura ed il moto. Essendo la cosa così, noi siamo in dritto di supporre, che queste sorti di particelle, differenti in moto, in figura, in grossezza, ed in numero, colpendo i differenti organi de' nostri sensi, producono in noi queste differenti sensazioni, che ci cagionano i colori, e gli odori de' corpi, perchè non è più difficile di concepire che Dio possa attaccare tali idee ad alcuni moti, con cui elleno non hanno alcuna rassomiglianza, che egli è difficile di concepire, che abbia attaccato l'idea di dolore al moto di un pezzo di ferro, che divide la nostra carne, al qual moto il dolore non rassomiglia in alcuna maniera.

« Ciò che io ho detto de' colori e degli odori può applicarsi ancora a' suoni, a' sapori, ed a tutte le altre qualità sensibili, che (qualunque realtà noi falsamente ad esse attribuiamo) non sono, nel fondo, altra cosa negli oggetti, che la potenza di produrre in noi di-

verse sensazioni, pel mezzo delle loro *prime qualità*, che sono, come io l' ho detto, la grossezza, la figura, la contestura, ed il moto delle loro parti. È facile, io penso, di dedurre questa conclusione, che le idee delle prime qualità de' corpi si *rassomigliano a queste qualità, e che gli esemplari di queste idee esistono realmente ne' corpi*, ma che le idee prodotte in noi per mezzo delle *seconde qualità*, non rassomigliano loro in alcuna maniera, e che non v' ha nulla nei corpi stessi, che abbia conformità con queste idee. Non v' ha dico io ne' corpi, a' quali diamo certe denominazioni fondate su le sensazioni prodotte dalla loro presenza, null' altro che la potenza di produrre in noi queste stesse sensazioni; di modo che, ciò che è *dolce, bleu, o caldo* nell' idea, non è altra cosa ne' corpi a cui si danno questi nomi, che una certa grossezza, figura e moto delle particelle insensibili, di cui son composti.

« Così si dice, che il fuoco è caldo e luminoso, la neve bianca e fredda, e la manna bianca e dolce, per cagione di queste differenti idee che questi corpi producono in noi. E si crede comunemente, che queste qualità sono la stessa cosa in questi corpi, che queste idee sono in noi, in modo che vi sia una perfetta rassomiglianza fra queste qualità, e queste idee, come fra il corpo e la sua immagine rappresentata in uno specchio. Si crede, dico io, sì fortemente, che chi vorrebbe dire il contrario passerebbe per istravagante nello spirito della maggior parte degli uomini. Intanto chiunque si prenderà la pena di considerare, che il fuoco che ad una certa distanza produce in noi la sensazione del calore, ci cagiona se ci avviciniamo una sensazione ben differente, io voglio dire quella del dolore; chiunque, dico io, farà riflessione su di ciò,

dee domandare a sè stesso, qual ragione può esservi di sostenere, che l'idea di *calore*, che il fuoco ha prodotta in lui, è attualmente nel fuoco, e che l'idea di *dolore*, che lo stesso fuoco fa nascere in lui, per la stessa ragione non è mica nel fuoco? Per qual ragione la bianchezza, ed il freddo è nella neve, e non il dolore, poichè è la neve che produce queste tre idee in noi . . . . . ciò che essa non può fare, che per mezzo della grossezza, della figura, del numero, e del moto delle sue parti?

« Prendiamo un pezzo di manna d'una grossezza sensibile: esso è capace di produrre in noi l'idea d'una figura rotonda o quadrata; e se è trasportato da un luogo in un altro, l'idea del moto: quest'ultima idea ci presenta il moto come essendo realmente nella manna, che si muove. La figura rotonda, o quadrata della manna è ancora la stessa, sia che si consideri nell'idea, che se ne presenta allo spirito, sia intanto che ella esista nella manna; di modo che il moto e la figura sono realmente nella manna, sia che vi badiamo, sia che non vi badiamo: su di ciò conviene tutto il mondo, ma oltre di ciò la manna ha la potenza di produrre in noi pel mezzo della grossezza, figura, contestura, e moto delle sue parti, alcune sensazioni di dolore, ed alcune volte violenti dolori di ventre. Tutto il mondo conviene ancora senza pena, che queste idee di dolore non sono affatto nella manna, ma che sono effetti della maniera onde ella opera in noi, e che allora, che non abbiamo queste percezioni, esse non esistono in alcuna parte; ma che la dolcezza, e la bianchezza non sieno più realmente nella manna, è una cosa di cui si ha pena a persuadersi, sebbene non sieno questi, che effetti della maniera, onde la manna agisce su nostri occhi, e sul nostro palato pel

mezzo del moto, la grossezza, e la figura delle sue particelle, nello stesso modo che il dolore cagionato dalla manna non è altra cosa, secondo l'avviso di tutto il mondo, che l'effetto, che la manna produce nello stomaco e negli intestini per mezzo della contestura, del moto, e della figura delle sue parti insensibili, perchè un corpo non può agire per mezzo di alcuna altra cosa, come io l'ho già provato, si ha, dico io, della pena a figurarsi, che la bianchezza, e la dolcezza non sieno nella manna, come se la manna non potesse agire sugli occhi nostri, e sul nostro palato, e produrre con questo mezzo nel nostro spirito certe idee distinte, che essa non ha, non altrimenti, che, secondo il nostro proprio avviso, ella può agire su i nostri intestini, e sul nostro stomaco, e produrre perciò alcune idee distinte, che non ha in sè stessa. Poichè tutte queste idee sono effetti della maniera onde la manna opera su differenti parti del nostro corpo, per mezzo della situazione, la figura, il numero, il moto delle sue parti; egli sarebbe necessario di spiegare qual ragione si potrebbe avere di pensare, che le idee prodotte dagli occhi, e dal palato esistono realmente nella manna piuttosto che quelle che sono cagionate dallo stomaco, e dagl' intestini; o pure, su qual fondamento si potrebbe credere, che il dolore, e la languidezza, che sono idee cagionate dalla manna, non esistono in alcuna parte, allorchè non si sentono, e che intanto la dolcezza e la bianchezza, che sono effetti della stessa manna, che agisce su di altre parti del corpo, per vie egualmente incognite, esistono attualmente nella manna, allorchè non se ne ha alcuna percezione, nè per lo gusto, nè per la vista.

« Da tutto ciò segue, che, a bene esaminare *le qualità de' corpi*, si possono distinguere in tre specie.

« In primo luogo la grossezza, la figura, il numero, la situazione, ed il moto, o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità sono ne' corpi, sia che noi le percepiamo, ed allorchè son tali possiamo discoprirle, noi abbiamo per loro mezzo una idea della cosa tale quale è in sè stessa, come si vede nelle cose artificiali. Queste qualità son quelle che io nomino qualità *originali* o *primitive*.

« In secondo luogo v'ha in ciascuno corpo la potenza di agire d'una maniera particolare su qualcheduno de' nostri sensi per mezzo delle sue prime qualità impercettibili, e perciò di produrre in noi le differenti idee de' colori de' suoni, degli odori, de' sapori, ecc.: si chiamano queste comunemente le *qualità sensibili*.

« Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre, in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, figura, contestura, e moto di un altro corpo, che esso agisca di un' altra maniera su i nostri sensi di quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera, ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido.

« Ma sebbene queste due ultime sorti di qualità sieno pure potenze, che si rapportano ad altri corpi, e che risultano da differenti modificazioni delle prime qualità, intanto se ne giudica generalmente di una maniera tutta differente. Perchè a riguardo delle qualità della seconda spezie, che non sono altra cosa, che la potenza di produrre in noi differenti idee per mezzo de' sensi, si riguardano come qualità, che esistono realmente nelle cose che ci cagionano tali e tali sentimenti. Ma per quelle della terza specie, si chiamano *semplici potenze*, e non si riguardano altrimenti.

Così le idee di calore e di luce, che noi riceviamo dal sole per mezzo degli occhi, o per mezzo del tatto, son riguardate comunemente come qualità reali, che esistono nel sole, e che non vi esistono come semplici potenze; ma allorchè consideriamo il sole per rapporto alla cera, che esso rende molle o bianca, giudichiamo, che la bianchezza e la mollezza son prodotte nella cera, non come qualità che esistono attualmente nel sole, ma come effetti della potenza che esso ha di render molle e bianca la cera. Nel sole le une e le altre sono ugualmente alcune potenze, che dipendono dalle sue prime qualità, per le quali è capace nel primo caso di alterare in tal maniera la grossezza, la figura, la contestura, o il moto di alcune delle parti insensibili de' miei occhi, o dalle mie mani, che esso produce in me per questo mezzo le idee di luce, o di calore; e nel secondo caso di cambiare di tal maniera la grossezza, la figura, la contestura, ed il moto delle parti insensibili della cera, che esse divengano proprie ad eccitare in me le idee distinte del bianco, e del fluido. La ragione perchè le une son riguardate comunemente come qualità reali, e le altre come semplici potenze, si è apparentemente, perchè le idee che abbiamo de' colori, de' suoni, ecc., non contenendo niente in sè stesse, che appartenga alla grossezza, figura, e moto delle parti di qualche corpo, noi non siamo portati a credere che sieno effetti di queste *prime qualità*, che non compariscono a' nostri sensi, come cose che abbiano parte alla loro produzione, e con cui queste idee abbiano alcun rapporto apparente, o alcun legame concepibile. Da ciò viene, che abbiamo un sì gran pendìo a figurarci, che queste sensazioni sono similitudini di qualche cosa ch' esiste realmente negli oggetti stessi . . . Al contrario nell' altro caso,

io voglio dire nelle operazioni di un corpo su di un altro corpo, di cui alterano le qualità, noi vediamo chiaramente, che la qualità, che è prodotta per questo cangiamento, non ha ordinariamente alcuna rassomiglianza con alcuna cosa che esiste nel corpo che ha prodotto questa novella qualità. Ecco perchè la riguardiamo come un puro effetto della potenza, che un corpo ha su di un' altro corpo.

« Si possono chiamare la prime di queste due potenze *seconde qualità, che si percepiscono immediatamente*; le ultime, *seconde qualità, che si percepiscono mediatamente* (1).

« V' ha due sorti d' *idee*, le une *semplici*, e le altre *composte*. Benchè le qualità che colpiscono i nostri sensi sieno molto unite, e ben legate insieme nelle cose stesse, che non v'ha alcuna separazione o distanza fra di esse, è certo nulladimeno, che le idee, che queste qualità producono nell'anima, vi entrano per mezzo de' sensi di una maniera semplice, e senza alcuna miscela. Perchè, sebbene la veduta, ed il tatto eccitano sovente nello stesso tempo differenti idee per mezzo dello stesso oggetto, come allorchè si vede il moto ed il colore tutti insieme, e che la mano sente la mollezza, ed il calore di uno stesso pezzo di cera, intanto le *idee semplici*, che sono così riunite in uno stesso soggetto, sono così perfettamente distinte come quelle che entrano nello spirito per mezzo di diversi sensi, e nulla non è più evidente ad un uomo, che la percezione chiara che egli ha di queste idee semplici, di cui ciascuna, presa a parte, è esente da ogni composizione, e non produce in conseguenza nell' anima,

(1) Op. cit., liv. II, c. 8.

che un concetto intieramente uniforme, che non può esser distinto in differenti idee (1). »

Ecco esposta la dottrina dell'illustre *Locke* su la natura delle idee, che hanno per oggetto i corpi. Essa può risolversi nelle seguenti proposizioni: 1. Le idee non son distinte dalle percezioni. 2. Queste idee sono *rappresentative* delle qualità *primitive*, ed *originali* de' corpi; sono in conseguenza le *rassomiglianze*, le *immagini* di queste qualità. 3. Le idee delle *qualità seconde* non sono *rappresentative*; non sono in conseguenza immagini, nulla essendovi di simile ne'corpi a queste qualità. 4. Queste idee delle qualità seconde sono gli effetti dell'azione de' corpi sul nostro spirito in forza delle loro qualità originali; ma nulla v'ha ne' corpi all'infuori delle qualità originali; e le idee di queste qualità originali vengono anche nello spirito per mezzo dell' azione de' corpi su di lui. 5. Le idee delle seconde qualità sono in conseguenza in ciò conformi agli oggetti, che esse sono le produzioni di potenze reali, esistenti in questi oggetti medesimi, in forza delle loro qualità primitive. 6. Queste idee, che ci vengono immediatamente per mezzo de' sensi, sono *semplici*.

§ 55. La dottrina Lockiana, che abbiamo esposto su la natura delle idee de' corpi, è stata combattuta sotto differenti aspetti. Molti filosofi, fra i quali *Bayle*, *Maupertuis*, *Hume*, *Berklejo*, e *Condillac* stesso, hanno impugnato la distinzione delle *qualità primitive*, e delle *qualità seconde* de' corpi. La scuola di *Leibnitz*, dall'altra parte, non solo non ha ammesso questa distinzione, ma ha rigettato la *semplicità delle nostre sensazioni*, ed ha sostenuto sotto un nuovo

(1) Liv. II, c. II.

punto di veduta, in tutto il suo rigore, il carattere rappresentativo di ciascuna sensazione. Fa d'uopo esporre queste teoriche: esse ci prepareranno la strada a stabilirne la vera.

« Alcuno, dice *Bayle*, non dubita più che gli Scettici non abbiano ragione di sostenere, che le qualità de' corpi, che colpiscono i nostri sensi, non sono che *apparenze*. Ciascuno di noi può ben dire: *Io sento del calore alla presenza del fuoco*, ma non già: *Io so che il fuoco è tale in sè stesso quale mi sembra*. Ecco quale era lo stile degli antichi Pirronici. Oggigiorno la nuova filosofia tiene un linguaggio più positivo: il calore, l'odore, i colori, ecc., non sono punto negli oggetti de' nostri sensi; essi sono modificazioni dell'anima mia, ed io so, che i corpi non sono affatto tali, quali mi sembrano. Si avrebbe ben voluto eccettuarne l'estensione, ed il moto; ma non si è potuto; perchè se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, e figurati, in riposo, ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? L'Abate *Foucher* propose quest'obbiezione nella sua Critica della ricerca delle verità: il P. *Malebranche* non vi rispose: egli ne intese bene tutta la forza. Di più, gli oggetti de' sensi non possono essere la causa delle mie sensazioni: io potrei dunque sentire il freddo, ed il caldo; vedere i colori, le figure, l'estensione, il moto, sebbene non vi fosse nessun corpo nell'universo. Io non ho dunque alcuna buona prova dell'esistenza de' corpi: il P. *Malebranche* mostra, in uno schiarimento su la Ricerca della verità: Esser molto difficile di provare l'esistenza de' corpi, e che non v'è altro che la fede, che possa convincercene; la sola prova che se ne può dare, dee esser ti-

rata da ciò, che Dio m' ingannerebbe s'egli imprimesse nell' anima mia le idee che io ho de' corpi senza che vi fossero de' corpi . . Ma questa prova è molto debole: ella prova troppo. Sin dal principio del mondo, tutti gli uomini, ad eccezione forse di uno su dugento milioni, credono fermamente, che i corpi son colorati, ed è questo un errore. Io domando: Dio inganna egli gli uomini per rapporto a questi colori? se gli inganna a questo riguardo nulla non l' impedisce che non gl' inganni a riguardo della estensione: quest' ultima illusione non sarà meno innocente, e meno compatibile della prima coll' essere sommamente perfetto. Se egli non gl' inganna riguardo a colori, questo avverrà senza dubbio, perchè non gli spinge invincibilmente a dire: *questi colori esistono fuori dell' anima mia, ma solamente mi sembra che vi sieno de' colori.* Vi si sosterrà la stessa cosa riguardo all' estensione: Dio non vi spinge invincibilmente a dire che ve ne è, ma solamente a giudicare, che ne sentite, e che vi sembra che ve ne sia. Un Cartesiano non ha maggior pena a sospendere il suo giudizio su l' esistenza della estensione, che un idiota ad astenersi di affermare, che il sole luce, che la neve è bianca, ecc. Il perchè se noi c' inganniamo affermando l' esistenza dell' estensione, Dio non ne sarà la causa, poichè, secondo voi, egli non è la causa degli errori di questo idiota (1). »

« Le nostre percezioni, dice il signor *Maupertuis*, entrano nell' anima nostra col mezzo de' sensi, l' odorato, l' udito, il gusto, il tatto, e la vista. Ciascuno di essi ci fa provare percezioni differenti: e tutti c' ingannano, se non si stia con molta attenzione. Un fiore

(1) *Bayle*, Dictionaire, ec., art. *Pirryon*.

cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io provo la sensazione, che chiamo *odore*; ma questa sensazione a chi appartiene? senza dubbio alla mia anima. L' urto di alcuni corpi può ben esserne la causa, l' occasione; ma egli è evidente, che tutto il fisico di questo fenomeno non ha nulla di comune colla sensazione di odore, non ha nulla che gli rassomigli, nè che gli possa rassomigliare. Perchè come una percezione rassomiglierebbe ella ad un moto? Ecco ciò di che tutt' i filosofi convengono, e di che converranno tutti coloro i quali vi avranno pensato.

« Io pizzico la corda di un liuto: ella produce alcune vibrazioni, le quali imprimono nell' aria un moto onde essa colpisce il timpano della mia orecchia, ed io provo la sensazione del *suono*; ma qual cosa mai il moto della corda e dell' aria può aver di comune col sentimento che io provo?

« Lo stesso dirò del frutto che mangio: i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca non hanno assolutamente alcuna analogia colla sensazione del *gusto*.

« I sensi de' quali parliamo non ingannano che il volgo men riflessivo, che senza esame dice, che l' odore è nel fiore, il suono nel liuto, il gusto nel frutto. Ma se s' interrogano quelli stessi che parlano così, si vedrà che le loro idee non son molto differenti dalle nostre, e sarà facile insegnar loro a non confondere ciò che appartiene a' corpi esterni, e ciò che appartiene a noi medesimi.

« Non è però lo stesso riguardo agli altri due sensi. Essi cagionano illusioni più difficili a conoscere: intendo parlare del tatto, e della vista. Essi, se noi non vi prendiamo gran cura, e se l' esempio degli altri non ci dirige, possono gettarci in grandi errori.

« Io tocco un corpo, e la sensazione della *durezza* sembra che a lui appartenga più che quelle dell'*odore*, del *suono*, e del *gusto* agli oggetti onde erano risvegliate. Lo ritocco ancora, vi trascorro per di sopra colla mia mano, ed acquisto una sensazione, la quale comparisce sua propria assai più dell'altra, ed è quella della *distanza* fra le sue estremità, ossia dell'*estensione*. Per altro se io rifletto attentamente a ciò che sono *durezza* ed *estensione*, io non vi trovo niente, onde credere che sieno esse d'una spezie diversa dall'*odore*, dal *suono*, e dal *gusto*. Io ne acquisto la percezione in un modo consimile, e non ne ho un'idea più distinta, e non vi è cosa alcuna che mi renda veramente persuaso, che questa sensazione appartenga piuttosto al corpo che io tocco, che a me medesimo; siccome ancora, che ad esso in qualche maniera rassomiglia. Il quinto de' miei sensi sembra frattanto che mi confermi il rapporto di questo. I miei occhi mi fanno percepire un corpo, e quantunque non mi facciano formar giudizio della sua durezza, mi fanno distinguere differenti distanze fra i suoi limiti, e mi danno il sentimento della *estensione*.

« Ecco tutta la prerogativa che ha l'*estensione*, su la *durezza*, sul *gusto*, sul *suono*, e sull'*odore*, cioè che la percezione, che io ne acquisto, mi è procurata in due maniere, e da due sensi differenti. Ad un cieco però, ovvero ad uno cui mancasse il senso del tatto, sarebbe questa della stessa natura delle altre percezioni.

« Ma questa prerogativa, che sembra avere la percezione dell'*estensione*, le ha dato nel mio spirito una realtà, che è trasportata a' corpi esteriori assai più che nol sono tutte le precedenti percezioni. Essa è diventata la base e il fondamento di tutte le altre,

poichè le sensazioni dell' odore, del suono, del gusto, e della durezza sono eccitate dalle particelle estese de' corpi onde provengono. Ma se si credesse, che in questa pretesa essenza de' corpi, nell' estensione, vi fosse maggior realtà appartenente ai corpi stessi di quella che vi è nell' odore, nel suono, nel gusto, e nella durezza, sarebbe questa una illusione. La estensione, siccome le altre, non è che una percezione dell' anima trasportata ad un oggetto esteriore, senza che vi sia nell' oggetto cosa alcuna che possa somigliare a ciò che l' anima percepisce.

« Le distanze, le quali si suppone che distinguano le parti dell' estensione, non hanno dunque una maggior realtà, che i differenti suoni della musica, le differenze che si percepiscono negli odori e nei sapori, e i differenti gradi della durezza.

« Così non è sorprendente, che si cada in sì grandi imbarazzi, ed anche in contraddizioni, allora quando si vuol discorrere su la natura di questa estensione, allora quando si vuole essa, o distinguere, ovvero confondere con lo spazio, che si vuole o trascinarla all'infinito, o vero individuarla ne' suoi estremi elementi.

« Riflettendo dunque, che non vi è alcuna rassomiglianza, nè alcun rapporto fra le nostre percezioni, e gli oggetti esteriori, sarà necessario accordare, che tutti questi oggetti non sono, che semplici *fenomeni*: l' estensione da noi presa per base di tutti questi oggetti in quanto che ne costituisce l' essenza, l' estensione medesima non sarà che un fenomeno (1). »

Riguardo a *Condillac* leggete il passo recato nel § 38, ed io aggiungo a ciò che ho rapportato quanto segue: « Il tatto non è più credibile degli altri sensi;

(1) *Maupertuis*, Lettere filos., lett. 4.

e poichè si riconosce, che i suoni, i sapori, gli odori, ed i colori, non esistono negli oggetti, potrebbe essere che l'estensione non vi esistesse davvantaggio.

« Se non v'ha estensione, si dirà forse, non vi son mica de' corpi. Io non dico che non vi sia estensione: dico solamente che non la percepiamo che nelle nostre proprie sensazioni; onde siegue, che non vediamo i corpi in sè stessi.

« Forse son essi estesi, ed ancora saporosi, sonori, colorati, odoriferi; forse non sono niente di tutto ciò. Io non sostengo nè l'uno, nè l'altro, ed attendo che si sia provato, che essi sono quel che ci sembrano, o che sono qualunque altra cosa.

« Ancorchè non vi fosse affatto estensione, non sarebbe questa una ragione per negare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò che si potrebbe, e dovrebbe ragionevolmente inferire si è, che i corpi sono alcuni esseri, che occasionano in noi alcune sensazioni, e che hanno proprietà sulle quali noi non sapremmo nulla assicurare.

Leggete nel § 148 del primo volume il passo di *Hume*, e notate riguardo all'estensione quanto segue: « A misura che ci allontaniamo da un oggetto, noi lo vediam diminuire in grandezza; ed intanto questo oggetto reale, che esiste indipendentemente da noi non soffre alcun cangiamento: ciò che si presentava al nostro spirito non era dunque altra cosa che un'immagine. L'idea dell'estensione non ci viene, che per mezzo de' sensi della veduta e del tatto, perciò dipende intieramente dalle idee sensibili, e dalle idee delle qualità secondarie. Se dunque tutte le idee percepite da' sensi sono nell'anima, e non negli oggetti, la stessa conseguenza dee aver luogo a riguardo di quest' ultima. »

§ 56. La scuola di *Leibnitz* non ha ammesso la semplicità della sensazione; ed ha presentato sotto un nuovo punto di veduta la dottrina della sensibilità. Io mi accingo ad esporre questa dottrina.

Questa scuola sostiene in tutto il suo rigore il carattere rappresentativo della sensazione non solo, ma della percezione in generale. La sensazione poi è definita: *la rappresentazione del composto nel semplice*. *Wolfio* scrive così: « Si dice che la mente *percepisce* quando *rappresenta* a sè un qualche oggetto: la percezione perciò è l'atto della mente, con cui ella rappresenta a sè un qualche oggetto: così percepiamo i colori, gli odori, i suoni, la mente percepisce sè stessa, e le mutazioni che accadono in lei.

« Si attribuisce alla mente l'*appercezione* in quanto ella è a sè conscia della sua percezione. Si serve del nome di *apparcezione Leibnitz*. Questo termine coincide con quello di *coscienza*, che nella presente materia usa *Cartesio*.

« La rappresentazione di una cosa, in quanto rappresenta qualche cosa, cioè in quanto si considera *obbiettivamente*, si dice *idea*.

« Le percezioni nostre, le quali si chiamano ancora *idee*, si paragonano alle immagini delle cose, anzi colle stesse ridur si possono ad un genere comune... Quindi non oscuramente si comprende che il significato della parola *idea* riguarda l'oggetto.

« La *facoltà di sentire* è la facoltà di percepire gli oggetti esterni, che inducono un cambiamento negli organi sensorj, come tali, (cioè in forza della loro particolare struttura organica) convenientemente al cambiamento fatto nell'organo. Le sensazioni dell'anima sono *le rappresentazioni del composto nel semplice*. Imperciocchè allorchè sentiamo, rappresentiamo a noi

gli oggetti esterni, che inducono cambiamento negli organi sensorj come tali. Ora costa dall'esperienza, ovvia a ciascuno in ciascun momento, che questi oggetti sono de' corpi. In conseguenza, quando sentiamo, rappresentiamo a noi de' corpi. Ma i corpi sono enti composti; perciò quando sentiamo, rappresentiamo a noi, ed in conseguenza percepiamo, un qualche composto. Poichè dunque l'anima è una sostanza semplice; *le sensazioni sono rappresentazioni del composto nel semplice* (1). »

Leibniz rimonta più alto per fissare la natura della sensazione: « La *monade*, egli dice, non è altra cosa, che una sostanza semplice che entra ne' composti. Si appella sostanza semplice quella che non ha affatto parti. Or è necessario, che vi sieno le sostanze semplici, poichè vi sono i *composti*, poichè un composto non è che un' unione, un' insieme di semplici: Ove non vi son parti non v'ha nè estensione, nè figura, nè divisibilità, e le *monadi* di cui si tratta, sono i veri atomi della natura, e, per dir tutto in un vocabolo, gli elementi delle cose.

« Non si può ancora in alcuna maniera spiegare come una monade possa essere alterata, o cambiata nel suo interiore da un' altra creatura qualunque, poichè non può concepirsi in essa nè trasposizione, nè alcun moto interiore, che possa essere eccitato, diretto, diminuito, o aumentato, come avviene ne' composti, ove la pluralità delle parti dà luogo al cambiamento. Le monadi non hanno finestre per dove qualche cosa possa entrare o sortire. Gli accidenti non escono fuori delle sostanze, come gli scolastici avevano immaginato, che ne sortivano le spezie sensibili, e per

(1) *Psych.*, emp., § 24, 25, 48, 67, *Psych.*, rat. § 83.

conseguenza nè sostanza, nè accidente non può dal di fuori penetrare nella monade.

« Io suppongo ancora, come (non potendo essermi contrastato) che ogni essere creato, e per conseguenza le monadi create, son soggette al cambiamento, ed ancora, che il cambiamento in ciascuna di esse è continuo.

« Da ciò segue, che i cambiamenti naturali delle monadi partono da un principio interno, poichè alcuna causa esterna non può influire nel loro interiore. Ed in generale si può dire, che la *forza* non è altra cosa, che il principio de' cambiamenti. Egli bisogna ancora, che oltre il principio de' cambiamenti vi sia qualche *schema* (forma) di ciò che è cambiato, che faccia, per così dire, la specificazione e la varietà delle sostanze semplici. Questa specie di *schema* dee inviluppare la moltitudine nell'unità, e nel semplice: poichè in ogni cambiamento naturale, avvenendo esso per gradi, qualche cosa è cambiata, e qualche cosa resta: bisogna dunque riconoscere in una sostanza semplice una certa pluralità di affezioni, e di relazioni, sebbene questa sostanza manchi di parti. » Lo *schema*, o la forma di cui qui parla il filosofo Alemanno si è la idea, o la rappresentazione dell' universo. La diversa oscurità, chiarezza, distinzione di questa idea costituisce la differenza delle monadi. Ora questa idea ci è incessantemente presente, e non cambia giammai tutta intieramente. Sono in un vascello viaggiando in alto mare: l'idea del mio corpo, quella del vascello, quella d'una porzione della superficie del mare, e quella d'una porzione della volta celeste, sono le parti dello *schema*: ora il cambiamento di questo *schema* non si fa che per gradi; qualche cosa è cambiata, e qualche cosa resta; io non perdo giammai di vista in un istante tutta la superficie del mare

esposta a' miei occhi, nè tutta la volta celeste; e, dall' altra parte, l'idea del mio corpo, e quella del vascello resta incessantemente. Ecco ciò che intende dire *Leibnitz*: ma continuiamo ad ascoltarlo: « Questo stato passeggiero, che inviluppa e rappresenta la moltitudine nell' unità, o nella sostanza semplice, non è altra cosa, che ciò che noi appelliamo *percezione*, e che dobbiamo attentamente distinguere dall' *appercezione*, o dalla *coscienza*, come si vedrà nel seguito; e per non aver fatto questa distinzione, i Cartesiani si sono ingannati, contando per nulla le percezioni di cui non abbiamo coscienza. Ciò ancora ha fatto pensare agli stessi Cartesiani, che i soli spiriti sono le *monadi*, che non lo sono le anime delle bestie, e meno ancora altri principj di vita. Ciò è quello che ha fatto loro confondere un lungo stordimento con una morte in rigore. Ciò in fine li ha fatti cadere nel falso pregiudizio degli scolastici delle anime totalmente separate da' corpi. Noi sperimentiamo noi stessi, che v' ha moltitudine in una sostanza semplice, poichè osserviamo, che il più piccolo pensiere, di cui abbiamo coscienza, racchiude una varietà nel suo oggetto. Così, tutti quelli che riconoscono esser l'anima una sostanza semplice, debbono ammettere questa moltitudine nella monade, ed il signor *Bayle* non avrebbe mica dovuto fare difficoltà su questo punto nel suo Dizionario, articolo *Rorarius* (1). »

Ritorniamo a *Wolfio*: « L' *immagine* in generale è qualsivoglia rappresentazione del composto. Le *idee sensuali sono immagini*.

« L' *immagine materiale* è la rappresentazione

(1) *Leibnitz*, tom. 2, Principia philosophiae, seu Theses in gratiam Princ. Eugenii.

del composto nel composto. Perciò l'*immagine immateriale*, può dirsi la *rappresentazione del composto nel semplice*.

« Le immagini materiali rappresentano le cose entro di sè. *È perciò evidente, che le idee materiali sono di un genere affatto diverso delle immagini immateriali colle quali l'anima rappresenta a sè fuor di sè gli oggetti de' quali ha coscienza. Le idee sensuali son simili all'oggetto che rappresentano.* Poichè le idee sensuali sono le immagini degli oggetti, che inducono cámbiamento negli organi sensorj, ora l'immagine non può rappresentare l'oggetto, se non perchè le cose, che si distinguono nell'oggetto, sono l'istesse con quelle che si distinguono nell'immagine, conseguentemente, in quanto l'immagine è simile all'oggetto che rappresenta.

« *Le idee sensuali non rappresentano, se non che figure, grandezze, siti, e moti.* Le idee sensuali son simili a' corpi, i corpi sono enti composti, e perciò negli stessi non si dà altro, che parti, le quali essendo limitate hanno figura e grandezza determinata, ed un certo sito fra di esse.

« Se noi percepiamo un qualche oggetto, o lo distinguiamo abbastanza dagli altri oggetti percettibili, o pure osserviamo di non poter ciò fare; Se quel che percepiamo lo possiamo riconoscere, o distinguere dagli altri oggetti percettibili, la percezione che ne abbiamo è chiara; se nol possiamo la percezione è oscura. »

Queste percezioni oscure sono di somma importanza nella dottrina Leibniziana. Quando io, per esempio, sento il rumore del mare, io sento ancora, dicono i Leibniziani, quello di ciascuna onda; ma il rumore totale è una percezione *chiara*, ed il rumore

di tale, o tale onda particolare è una percezione oscura; io non saprei distinguere la percezione di quest' onda particolare da quella delle altre onde. Se il rumore di un' onda si facesse sentir solo, la percezione non sarebbe più confusa con un' altra, ella sarebbe chiara. *Leibnitz* stesso si serve di questo esempio: « Per giudicare, egli dice, delle piccole percezioni, che noi non sapremmo distinguere nella folla, io son solito servirmi dell' esempio del fremito, o rumore del mare, che si sente quando si è alla riva. Per sentir questo rumore nel modo che si sente, bisogna che si sentano le parti che compongono questo tutto, cioè il rumore di ciascun' onda, sebbene ciascuno di questi piccoli rumori non si facesse percepire che nell' unione confusa di tutti gli altri insieme, e che esso non si osserverebbe punto, se questa onda, che lo fa, fosse sola; perchè bisogna essere colpito un poco dal moto di quest' onda, e che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori, comunque piccoli essi sieno, altrimenti non s' avrebbe mica quella di 100000 onde, poichè centomila nulla non potrebbero fare qualche cosa (1). »

Un seguace di *Wolfio*, il sig. *Baumeistero*, cerca di provare col seguente argomento l' esistenza di queste percezioni, o idee oscure: « Situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringano con voce alta bensì, ma uguale. Voi percepirete cento voci, poichè non v' ha alcuna ragione per cui ne percepiate una piuttosto che un' altra, e ciò non ostante non intenderete nulla, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio dalla voce di Tizio. Fate però, che uno di essi serva di un portavoce, e che gli altri conti-

(1) Nouveaux Essais. Introduction.

nuino come prima, o pure imponete agli altri il silenzio, o fate che parlino con voce alquanto sommessa, nell' atto che il centesimo continua a parlare con voce alta come prima; voi allora percepirete chiaramente quel che dirà costui, che val quanto dire, distinguer potrete la voce di questo centesimo oratore da quelle degli altri (1). »

Alla distinzione delle percezioni in chiare ed oscure, la scuola Leibniziana fa seguire la distinzione delle percezioni chiare in *distinte* e *confuse*: seguiamo ad udire *Wolfio:* « Se percepiamo chiaramente una cosa, osserviamo, che o possiamo distinguere fra di esse quelle cose che esistono in essa, o pure non è in nostro potere di distinguerle. Questa proposizione è evidente per gli esempj. Allorchè veggo un arbore, distinguo il tronco da' rami, i rami da' ramoscelli, i ramoscelli dalle foglie, le foglie da' bottoni. Similmente nelle foglie distinguo il color verde dal color della corteccia da cui son coperti il tronco, i rami, ed i ramoscelli; le fibre estese in esse dalla sostanza rimanente non fibrosa. . . Ma il color giallo dell'oro io lo distinguo bene dal color verde delle foglie, ed il color verde delle foglie dal color giallo dell' oro, e son conscio della loro diversità; ma nello stesso color giallo, nello stesso color verde io nulla distinguo, sebbene percepisca chiaramente l' uno e l' altro colore in maniera, che io distinguo il giallo dell' oro dal giallo di un tulipano, e la verdura delle foglie nascenti da quella delle foglie adulte.

« Se nella cosa percepita noi distinguiamo partitamente più cose enunciabili, la percezione chiara dicesi *distinta;* nel caso contrario, la percezione *chiara,*

(1) *Baumeisteri*, Logica, § 68.

si dice *confusa*: la percezione confusa è dunque chiara, non distinta (1).

« *Se molte sensazioni confuse diverse si confondono in una, l'idea sensuale che ne risulta apparisce diversa da quelle che si confondono* . . .: mescolate insieme due polveri molto fine, e di color differente, ne risulterà un colore, che apparirà all'occhio nudo diverso dal colore, che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Che se poi con un microscopio osserverete la polvere risultante dalla mescolanza, si rendono visibili i granelli della polvere co' colori che presentavano pria della miscela. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguono più l'un dall'altro, ma due o più appariscono a guisa di un solo, le percezioni del diverso colore si confondono in una, ed il colore composto comparisce totalmente diverso da ciascuno de' due colori. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa che dalla commistione di due odori nasce un odore composto, diverso dall'uno e dall'altro? chi ignora, che dalla commistione di due sapori nasce un sapore composto, diverso da ciascuno di quelli che si sono mescolati insieme?

« *Allorchè sentiamo, l'anima si rappresenta le mutazioni intrinseche delle sostanze semplici, ma confuse insieme.* Le sensazioni son simili all'oggetto che rappresentano, e perciò al corpo che agisce nell'organo sensorio: conseguentemente le determinazioni intrinseche nelle idee sensuali sono le stesse colle determinazioni intrinseche, che sono ne' corpi che queste idee rappresentano. Ora i corpi sono aggregati di sostanze semplici. Non possono dunque esservi ne' corpi altre determinazioni, che quelle che si trovano

(1) *Psych*, emp., sect, 11, c. 1.

negli elementi. Lo stato degli elementi poi si cambia incessantemente. Perciò le nostre idee sensuali non rappresentano se non i continui cangiamenti delle intrinseche determinazioni, che costituiscono lo stato interno degli elementi. Ognuno poi sperimenta in sè stesso, che non conosce distintamente siffatte determinazioni, ed i loro cambiamenti. Perciò le confonde insieme.

« *L' anima non può distinguere co' sensi, sebbene ajutati dagli istrumenti, gli elementi delle cose materiali. Perciò nulla di ciò che v' è nelle cose materiali può co' sensi percepirsi con una perfetta distinzione, e la natura delle cose non è investigabile co' sensi.* Le nostre idee sensuali ci presentano, in ultima analisi, alcune cose estese, nè giungono a farci distintamente percepire gli elementi semplici e non estesi delle cose materiali (1). Si dice *Fenomeno* tutto ciò che, essendo ovvio al senso, si percepisce confusamente.

« *L' estensione, e la conformità non si percepiscono nel corpo se non confusamente*; poichè noi non percepiamo distintamente le proprietà intrinseche degli elementi delle cose materiali, dalle quali risultano l'estensione, e la continuità.

« Confusamente perciò percepiamo l' estensione, ed in essa la continuità, ed i colori in un qualche oggetto. Riguardo al calore, si vede, che non distinguete le riflessioni e le rifrazioni della luce, che accadono in forza della figura e del sito delle molecole che costituiscono la superficie del corpo; perciò siccome dalla impossibilità di distinguere quelle particolari riflessioni, e rifrazioni di luce nasce la confusa percezione

(1) *Psych*, rat., c. 11.

del colore; così, similmente dalla confusione di quelle determinazioni che sono negli elementi, nasce la percezione confusa dell'estensione e della continuità. *Cartesio* scoprì ciò felicemente riguardo a' colori, ed alle altre qualità sensibili, ma non conobbe la stessa verità nella percezione dell'estensione e della continuità.

« *L'estensione*, e la *continuità sono fenomeni*... L'estensione, e la continuità si dice *fenomeno* nello stesso senso, che il colore si dice anche *fenomeno* (1). »

Le proposizioni fondamentali di questa dottrina sono le seguenti: 1. La percezione di un oggetto è l'atto con cui la mente si *rappresenta l'oggetto*. La stessa rappresentazione, materialmente presa nella sua relazione all'oggetto che si rappresenta, si dice *Idea*. 2. La percezione di un corpo nasce dalle percezioni parziali de' suoi elementi primitivi confuse insieme, e la sensazione si dee definire la *rappresentazione del composto nel semplice*. 3. Non v'ha perciò alcuna sensazione semplice. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l'oggetto colorato, che intanto, che ella si forma dalle percezioni oscure, che rappresentano i moti, e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure, che intanto che elleno risultano ancora dalle percezioni, che sono il principio de' moti e delle figure, e così di seguito sino alle prime determinazioni delle monadi. Per conseguenza la sensazione di un colore risulta da una moltitudine infinita di percezioni, che si confondano in una sola. 4. Si vede che in questo sistema le percezioni, sotto un certo senso rappre-

(1) *Wolfio*, Cosmologia, Sect. 11, c. 3, § 224, 225, 226.

sentano lo stato reale de' corpi, e sotto un altro senso nol rappresentano. Elleno lo rappresentano per mezzo di quella moltitudine di percezioni di cui non si ha coscienza. Ma se si riguarda ciò che chiaramente vi si distingue, elleno non lo rappresentano, ed i corpi non sono per noi che *fenomeni*. Il mondo della *sensibilità* umana non è il mondo dell' Intelligenza infinita; come il cielo dello spettatore non è il cielo dell' Astronomo. 5. Non bisogna perciò fare alcuna distinzione fra le qualità prime, e le qualità seconde de' corpi. 6. Queste percezioni nascono dal fondo dell'anima nostra indipendentemente da qualunque azione esterna.

Osservate, che, secondo *Leibnitz*, ogni cambiamento delle monadi del corpo è anche una percezione, come avete potuto vedere nel passo primo di sopra rapportato, sentimento che *Wolfio* non adotta. Osservate in secondo luogo, che la dottrina esposta riguardando l' estensione, ed in conseguenza il moto, come fenomeni, non rigetta l' esistenza multipla e variabile.

§ 57. Per terminare il quadro storico delle principali opinioni filosofiche, su la percezione degli oggetti esterni, mi resta di esporre il sistema di *Reid*, e di *Stewart*. Io riassumerò quest' ultimo: « Fra i diversi fenomeni, così *Stewart*, che lo spirito umano offre alla nostra osservazione, non ve ne ha un altro che debba più eccitare la nostra meraviglia, e la nostra curiosità, che la comunicazione stabilita fra un essere sensitivo pensante, dotato d' attività, e gli oggetti materiali da cui siamo circondati .... Ciascuno dee naturalmente aspettarsi, che, considerando i fenomeni della percezione, i filosofi si attaccheranno subito al senso della veduta. Le istruzioni ed i piaceri che noi riceviamo da questo senso, la rapidità con cui gli

riceviamo, il commercio principalmente che questo senso stabilisce fra l'anima nostra e le regioni più lontane dell'universo, non possono mancare di dargli agli occhi stessi dell'osservatore il meno attento, una preeminenza notabile su le altre facoltà, che ci procurano la percezione degli oggetti esteriori. Da ciò viene ancora, che le diverse teoriche inventate per ispiegare le operazioni de' sensi, si rapportano più immediatamente alla veduta. Da ciò viene ancora, che il linguaggio metafisico, in ciò che concerne la percezione in generale, indica evidentemente, per mezzo dell'etimologia, di essere stato improntato da' fenomeni della visione . . . . ed in conseguenza l'espressioni usate in questo oggetto, per quanto sieno antifilosofiche, ed immaginarie pel senso della veduta, divengono inintelligibili, e contraddittorie, allorchè si applicano agli altri sensi: *Quanto agli oggetti della veduta*, dice Reid, *io intendo ciò che si vuol dire allorchè si parla di un' immagine della loro figura ch' esiste nel cervello. Ma come concepire l' immagine del lor colore in un luogo ove regna la più perfetta oscurità. Quanto agli altri oggetti de' sensi, la figura, ed il colore eccettuati, io sono incapace di concepire ciò che s' intende per l' immagine di questi oggetti. Che mi si dica che cosa è l' immagine del freddo, del caldo, dell' aspro, e del levigato, che cosa è l' immagine di un suono, di un odore, di un sapore. Il vocabolo immagine, applicato a questi diversi oggetti de' sensi, non significa assolutamente nulla.*

« Egli sembra generalmente approvato dai filosofi de' nostri giorni, che non vi ha alcun caso, in cui noi potessimo percepire un legame necessario fra due avvenimenti successivi; alcun caso in cui potessimo

comprendere come un'avvenimento procede dall'altro, come l'effetto dipende dalla sua causa. L'esperienza in verità c'insegna, esservi molti avvenimenti uniti, talmente che l'uno non manca giammai di seguir l'altro. Ma potrebbe accadere che questo legame, sebbene costante sino al punto che l'attesta la nostra osservazione, non fosse un legame necessario. E se vi ha fra i fenomeni un legame necessario, noi possiamo esser sicuri che non saremo giammai capaci di scoprirlo . . . . Quando si dice, che ogni cambiamento nella natura indica l'azione di una *causa* il vocabolo causa esprime qualche cosa, che si suppone necessariamente legata a questo cambiamento, e senza la quale questo non avrebbe avuto luogo, può questo chiamarsi il senso metafisico del vocabolo, e le cause che esso disegna possono chiamarsi, *cause metafisiche*, o *efficienti*. Ma nella filosofia naturale, quando si dice, che una cosa è la causa di un'altra, si vuol dire semplicemente, che queste due cose sono costantemente unite, talmente che all'istante in cui l'una è osservata, l'altra è attesa . . . . . Le cause che sono l'oggetto delle nostre ricerche nella filosofia naturale possono essere appellate, per distinguerle dalle prime, *cause fisiche*.

« La massima che una cosa non può agire che nel luogo e nel tempo in cui esiste, è stata sempre ammessa trattandosi delle cause metafisiche, o efficienti: *Tutti gli oggetti*, dice Hume, *che son considerati come cause, ed effetti, son contigui. Nulla può agire in un tempo, o in un luogo, in cui non esiste, qualunque picciola che sia la distanza che lo separa. Noi possiamo dunque*, aggiunge egli, *considerare la relazione di contiguità come essendo essenziale a quella di causa*. Ma sebbene questa massima debba

essere ammessa per le cause efficienti, che come tali hanno un legame necessario con i loro effetti, non v'ha ragione di applicarla alle cause fisiche, di cui non sappiamo nulla, se non che esse sono i precursori, o i segni di certi effetti naturali. Si può dire in conseguenza, che questi termini di *causa*, e di *effetto* impiegati nella filosofia naturale, non vi conservano il loro senso proprio. Ma sintanto che si continuerà di conservarveli, e di parlare il linguaggio attualmente usato, l'applicazione, che si farà di questi vocaboli, nel tale o tal'altro caso particolare di fisica sarà giusta, non allorchè i due avvenimenti saranno contigui, o allorchè avranno luogo nello stesso tempo, e nello stesso luogo, ma unicamente allorchè l'uno de' due avvenimenti sarà costantemente il precursore dell'altro; in maniera che la presenza del primo sia un segno infallibile che annunzia la presenza del secondo. Malgrado l'evidenza di questo risultamento, i filosofi sono in generale partiti da una supposizione contraria. Eglino hanno manifestato della ripugnanza ancora in fisica, a chiamare un avvenimento la causa di un altro, allorchè i due avvenimenti erano separati dal menomo intervallo, o di spazio, o di tempo. Allorchè si tratta d'*impulsione*, eglino non si fanno scrupolo di dire, che l'urto è la causa del moto di un altro corpo, ma hanno qualche ripugnanza a dire, che un corpo è la causa del moto di un altro corpo collocato a qualche distanza da lui, a meno che non vi sia fra questi due corpi un legame stabilito coll'ajuto di qualche mezzo . . . . Questa distinzione fra il moto prodotto dall'urto, e gli altri fenomeni della natura, si fonda in gran parte su la confusione delle cause efficienti, e fisiche . . . .

« Ecco un passo di una lettera di *Newton* a *Ben-*

tley, che fa vedere, aver questo filosofo supposto la comunicazione del moto per l'urto, molto più spiegabile che il legame stabilito fra due corpi collocati a qualche distanza l'uno dall'altro, senza l'intervento di un mezzo: *Non si saprebbe*, dice egli, *concepire, che la materia bruta, ed inanimata possa senza l'intervento di qualche cosa immateriale agire su di un'altra materia, o modificarla di qualche maniera, senza esser con essa in contatto immediato. Questo intanto è quel che bisognerebbe supporre, se si ammettesse con* Epicuro, *e nel senso che egli l'intendeva, che la gravitazione è essenziale ed inerente alla materia. Era questo uno de' motivi, che io aveva per pregarvi di non attribuirmi l'opinione della gravità innata. Pretendere che la gravità è innata, inerente, essenziale alla materia; che un corpo possa agire su di un altro corpo, a traverso il vuoto, senza l'intermedio di qualche altra cosa per la quale, ed a traverso la quale l'azione e la forza dell'uno possa passare sino all'altro, è a' miei occhi una sì grande assurdità, che io non posso persuadermi, che alcun uomo dotato di un giudizio dritto, e capace di applicarlo agli oggetti della filosofia, sia in pericolo di commettere un tale abbaglio.*

« Io ammetto l'asserzione contenuta in questo passo, nel senso, che è impossibile di concepire come un corpo agisca attraverso il vuoto su di un altro corpo collocato a qualche distanza. Ma non ammetto, che la difficoltà sia minore allorchè i corpi sono in contatto. Che un corpo possa esser la causa efficiente del moto di un'altro corpo lontano da lui, è questa una cosa che io son lontano di affermare. Io dico solamente, che noi abbiamo tanta ragione di credere ciò possi-

bile, che possiamo averne di credere che ogni altro avvenimento naturale sia la causa efficiente di un altro, qualunque possa essere. Io son entrato in questa lunga discussione su le cause fisiche ed efficienti pel desiderio di fare osservare l'origine delle dottrine comunemente ricevute su la percezione. Tutte mi sembrano aver preso nascita da uno stesso pregiudizio, che, come io l'ho fatto vedere, ha avuta l'influenza la più estesa su i sistemi, e le speculazioni de' fisici, e di tutti quei che si occupano della filosofia naturale.

« Allorchè si tratta della percezione degli oggetti collocati ad una qualche distanza, noi siamo naturalmente portati a sospettare, che vi ha qualche cosa che è trasmessa dall'oggetto, e che colpisce l'organo del senso; o, in generale, che fra l'organo, e l'oggetto v'ha qualche mezzo con cui questo comunica a quello un' impulsione . . . Quando un oggetto è collocato in una certa situazione per rapporto ad uno degli organi de' sensi, ne risulta nello spirito una percezione. Allorchè l'oggetto è lontano, la percezione cessa. Così noi ci accostumiamo a supporre qualche legame fra l'oggetto e la percezione. E come abbiamo contratto l'abitudine di credere, che per via d'impulso la materia produce tutti gli effetti che osserviamo, ne concludiamo, che debba esservi qualche mezzo materiale, collocato fra l'oggetto e l'organo, per mezzo del quale l'impulso si comunica dall'uno all'altro. Io non pretendo dire, che la cosa non sia così. Ma credo essere abbastanza evidente, che l'esistenza di un tal mezzo non può in alcuna maniera esser presunta per mezzo del semplice raziocinio, o *a priori*. Ed intanto tale è a questo riguardo il pregiudizio naturale a tutti gli uomini, che è una opinione

universalmente ricevuta, che questo mezzo esiste; e questa opinione è stata adottata da ciascuno di noi, molto tempo prima che avessimo avuto buone e solide ragioni di tenerla per vera.

« Non solamente per ispiegare il legame fra l'oggetto, e l'organo del senso, che ne è colpito, i filosofi hanno avuto ricorso alla dottrina dell'impulso. Eglino hanno immaginato, che l'impressione fatta su l'organo doveva essere comunicata all'anima di una maniera analoga. Siccome un corpo produce un cambiamento in un altro corpo col mezzo dell'impulso, così si è supposto, che un oggetto esteriore produce la percezione (che è un cambiamento nello stato dell'anima), in primo luogo per mezzo di qualche impressione materiale fatta su l'organo, ed in secondo luogo per mezzo di qualche impressione materiale trasmessa dall'organo sino all'anima per mezzo de' nervi e del cervello . . . . . *Quanto alla maniera onde i corpi producono in noi le idee,* dice Locke, *ciò accade manifestamente per via d'impulso, perchè è questa la sola per la quale possiamo concepire, che un corpo possa agire. Newton* non parla, in verità, di un impulso esercitato su lo spirito; ma egli ammette manifestamente il principio, che come la materia non può muovere la materia che per mezzo dell'impulso, così non può esservi fra la materia, e lo spirito alcuna spezie di legame, se lo spirito non è presente al luogo, in cui è la materia, alla quale l'ultima impressione è comunicata . . . . *Come il corpo agisce su l'anima, o come l'anima agisce sul corpo?* dice il dottor Porterfield, *io l'ignoro. Ma ciò di cui son certo si è che nulla non può agire o provare un'azione dove non è. In conseguenza, lo spirito non può percepire altro che le sue modificazioni, ed i*

diversi stati del sensorium, *ov' è presente. In maniera che non sono il sole, e la luna del cielo esteriore, che son percepiti dallo spirito, ma la loro immagine, o la loro rappresentazione impressa sul* sensorium. *Come l' anima dell' uomo che vede, vede ella le sue immagini? O come riceve ella queste idee per mezzo di questa agitazione del* sensorium? *Io l' ignoro. Ma ciò che io so si è che ella non può giammai percepire i corpi esterni essi stessi, non essendovi presente.*

« Si è veduto che molti filosofi sono stati condotti dai loro principj a supporre che noi non abbiamo la percezione degli oggetti esterni, che coll' ajuto di certe *spezie* emanate dall' oggetto, che arrivano sino allo spirito, o col mezzo di una impressione materiale fatta su lo spirito dal cervello. La stessa serie d' idee, che ha suggerito queste dottrine, ne ha fatto nascere una altra ben differente, cioè che lo spirito tutte le volte, ch' egli ha la percezione di un' oggetto esteriore, abbandona il corpo al quale esso è unito, e va a rendersi presente all' oggetto della percezione che riceve. Ecco le proprie espressioni dell' Autore del Trattato intitolato: *Metafisica antica*: *Lo spirito non è ov' è il corpo, allorchè egli ha la percezione di ciò ch' è lontano da questo, sia nel tempo, sia nel luogo; poichè nulla non può agire, se non quando è, e dov' è. Or allorchè lo spirito ha una percezione, agisce. Lo spirito dunque di un essere dotato di memoria e d' immaginazione agisce, e per conseguenza esiste in un tempo, ed in un luogo in cui il corpo non è; perchè questo spirito ha la percezione degli oggetti lontani dal corpo nel tempo e nel luogo.*

« Tutte queste dottrine mi sembrano esser nate in primo luogo dalle false nozioni, che si son fatte del

vero scopo della filosofia, e dall' applicazione viziosa delle stesse massime alle cause fisiche, ed alle cause efficienti; in secondo luogo, dalla falsa persuasione in cui sono stati i filosofi, che il legame fra l' urto ed il moto è più intelligibile per noi che ogn' altro fatto fisico.

« I risultamenti scettici, che il vescovo *Berkelejo* ed il signor *Hume* avevano dedotto dalle antiche dottrine relative alla percezione, furono l' occasione che obbligò il dottor *Reid* a sommettere queste ad un esame rigoroso. Il risultamento di questo esame fu, che non solamente queste dottrine sono ipotetiche, ma che le supposizioni su cui si appoggiano sono assurde ed impossibili. E questo Autore ha stabilito la sua opinione a questo riguardo su di alcune pruove, che mi sembrano chiare, ed intieramente soddisfacenti. Il solo scopo delle sue ricerche, relativamente alle facoltà per le quali noi abbiamo la percezione degli oggetti esterni, è di stabilire il fatto d' una maniera precisa, astenendosi d'ogni espressione ipotetica... Qual' è dunque, dirassi, il risultamento di questa esposizione del fatto? Esso si riduce a ciò che siegue: L'anima è d' una tal natura, che certe impressioni fatte su gli organi dei nostri sensi dagli oggetti esterni, son seguite dalle sensazioni, che loro corrispondono. Queste sensazioni non rassomigliano alle cose che denotano. Elleno son seguite dalla percezione che noi abbiamo dell' esistenza, e delle qualità de' corpi, che hanno fatto impressione su l' organo. Tutte le circostanze di questo fenomeno sono incomprensibili. E, per quanto possiamo giudicare, il legame stabilito fra la sensazione e la percezione, come anco quello che si osserva fra l'impressione fatta su l'organo e la sensazione, possono bene essere l'uno e l' altro riputati arbitrarj, o l'effetto della libera vo-

lontà di quegli che l'ha così stabilito. È dunque possibile, che le nostre sensazioni non sieno, che le occasioni, e non le cause delle percezioni che loro corrispondono. È possibile, che la considerazione di queste sensazioni, che sono attributi dell'anima, non ispanda alcuna luce su la maniera, onde noi acquistiamo la conoscenza dell' esistenza e delle qualità de' corpi. Egli siegue da questa maniera di riguardare il soggetto, *che il nostro spirito ha la percezione degli oggetti esterni essi stessi, e non delle loro spezie o immagini.* E sebbene per una legge della nostra natura, certe sensazioni precedono sempre le nostre percezioni, si può ancora concludere da ciò ch'è stato detto, che non è meno difficile di spiegare, come le nostre percezioni sono così prodotte, che nol sarebbe di spiegare la loro produzione nel caso in cui le riceveremmo per una sorte d'ispirazione, senza che alcuna sensazione le precedesse.

« Io sento che mi si potrà dire (in opposizione a ciò che ho detto su l'importanza del lavoro di *Reid* relativamente alla percezione) che il risultamento di questo lavoro non è finalmente, che una scoverta puramente negativa... Io prego le persone, che potrebbero riguardar la cosa sotto questo punto di veduta, di voler riflettere, che se oggi il *sistema delle idee* sembra a molti lettori antifilosofico e puerile, è questo l'effetto de' progressi fatti molto recentemente nella Scienza dello spirito umano. Che questi progressi son dovuti principalmente alle opere di *Reid*, e che all'epoca in cui quest' autore incominciò a scrivere si pensava molto differentemente. Io non temo di aggiungere, che vi sono poche scoverte positive in tutta l'istoria della scienza, che meritino maggiori elogi, che quella serie di raziocinj, per mezzo de' quali *Reid* ha svelato, in una maniera chiara e senza replica, la falsità di una

ipotesi, trasmessa di generazione in generazione dalla prima età della filosofia sino al secolo in cui siamo; e che ne' tempi moderni ha non solamente servito di base allo scetticismo di *Berkelejo* e di *Hume*, ma è stata adottata con confidenza, e come una verità indubitabile da *Locke*, *Clarke*, e *Newton* (1). »

La dottrina esposta può ridursi alle seguenti proposizioni: 1.° La teorica comune su la percezione si è, che lo spirito non può percepire gli oggetti esterni per sè stessi, ma per mezzo delle idee; 2.° Questa teorica è poggiata sul principio, che niuna cosa può agire, se non dove esiste; 3.° Questo principio è applicabile alle cause efficienti, non alle cause fisiche; 4.° Non vedendosi alcun legame necessario fra i fenomeni della natura, come l'ha dimostrato *Hume*, le cause efficienti non possono esser l'oggetto della filosofia naturale: questa dee dirigere le sue ricerche su le cause fisiche, le quali sono certi fatti, che costantemente precedono certi altri fatti, come *Hume* lo ha osservato, in modo che quando la causa è osservata, l'effetto è atteso; 5.° La teorica comune della percezione degli oggetti esterni per mezzo delle idee non ha dunque alcun fondamento, e noi percepiamo questi oggetti per sè stessi; 6.° Questa percezione è un fatto, che viene in seguito al fatto della sensazione, ed il fatto della sensazione a quello dell'impressione dell'oggetto su l'organo. Non v' ha alcun legame necessario fra questi fatti, come non ve ne ha fra i fenomeni tutti della natura.

---

(1) Philosophie de l'Esprit humain, c. I.

CAPO IV.

Esame dell' opinioni esposte nel Capo antecedente. Carattere intuitivo della Sensazione. Primo problema della filosofia.

§ 58. Questo fatto misterioso della percezione di *in fuor di me*, è reale in me: la mia coscienza me lo attesta. Ma che cosa è egli nel suo rapporto alle mie facoltà? Che cosa è nel suo rapporto coll' esistenza che mi rivela? È un fatto primitivo, indipendente, semplice, indecomponibile? Esiste una facoltà primitiva, elementare di percepire gli oggetti esterni? Quest' importante problema è stato l'oggetto de'due primi Capitoli di questo Libro II. Noi abbiamo ivi esaminato questo fatto intellettuale nel suo rapporto alle nostre facoltà. Abbiamo conosciuto, ch' esso è un fatto semplice, primitivo, indipendente, che è il prodotto di una facoltà di *suo genere*. Noi abbiamo, in poche parole, stabilito l' esistenza della *sensibilità esterna*.

Ma che cosa è questo fatto nel suo rapporto coll'oggetto esterno? Questa percezione ha ella una realtà esterna? Come può averla? Qual' è, in una parola, il rapporto dello spirito cogli oggetti delle sue esterne percezioni?

Io ho presentato al lettore il quadro delle diverse opinioni de' filosofi su questa importante ricerca. Io ho fatto osservare, che la maggior parte di essi sono partiti dal principio, che lo spirito non può avere alcun rapporto diretto cogli oggetti esterni, e son perciò stati costretti di ricorrere ad un mezzo di comunicazione fra lo spirito e gli oggetti; che questo mezzo lo hanno ritrovato nelle *Idee*, che sono state da essi riguardate come *le Rappresentazioni, le Immagini degli oggetti*.

Io ho fatto ancora osservare al lettore, che i filosofi, di cui parlo, convenendo in queste due massime: 1.° Lo spirito non può avere alcun rapporto diretto cogli oggetti fuor di lui; 2.° Lo spirito percepisce questi oggetti per mezzo delle *Idee;* sono stati poi discordi circa il soggetto di queste idee, che alcuni le hanno riposte fuor dello spirito che percepisce, altri nello spirito medesimo; che de' primi, alcuni con *Malebranche* le hanno riposte in Dio, altri nel cervello.

Abbiamo veduto inoltre, che un' altra parte di filosofi, convenendo co' primi, che lo spirito non può avere alcun rapporto reale o fisico cogli oggetti dei sensi, rigettando il mezzo delle *Idee*, non hanno riconosciuto altro mezzo di comunicazione fra lo spirito e gli oggetti, che il carattere *rappresentativo* della percezione stessa, che essi han dato alla percezione la proprietà di *essere* essenzialmente la *Rappresentazione dell'oggetto.*

Finalmente ho esposto l' opinione di altri filosofi, che, rigettando il carattere rappresentativo della sensazione, e tutte le ipotesi relative a queste pretese immagini, han cercato di stabilire, che lo spirito vede direttamente gli oggetti stessi; che egli non ne possiede una copia, ma che si applica egli stesso agli originali.

Il lettore filosofo avrà però osservato, che la comunicazione diretta dello spirito cogli oggetti, che la scuola di *Reid* ha cercato di stabilire, è intieramente arbitraria. La percezione è legata agli oggetti per alcuni anelli indipendenti e disuniti: l'impressione degli oggetti su gli organi sensorj è il primo anello di questa catena: questo è seguito, ma non connesso con quello della sensazione, e quello della sensazione è seguito, ma non connesso con quello della percezione. La per-

cezione potrebbe esistere senza la sensazione; la sensazione senza l'impressione.

Alcuni filosofi han domandato: Come le nostre sensazioni divengono percezioni? Essi hanno ricorso all'azione trasformatrice del giudizio per ispiegarlo. *Reid* non trasforma le sensazioni in percezioni; ma egli fa seguire le sensazioni dalle percezioni.

§ 59. Ma esaminiamo finalmente le opinioni che abbiamo esposte. La prima pone, che lo spirito percepisce gli oggetti per mezzo delle loro *idee*, e riguarda queste come le *rappresentazioni degli oggetti*. Ma si può egli percepire per *rappresentazione?* Ecco la prima ricerca, che i filosofi non hanno curato di fare, e che intanto era indispensabile.

Lo spirito non può percepire gli oggetti, per mezzo delle *idee*, se non percepisce queste idee come rappresentazioni degli oggetti: egli non può percepirle come rappresentazioni degli oggetti, senza percepirle come simili agli oggetti; egli non può percepirle come simili agli oggetti senza percepire gli oggetti: lo spirito non può dunque percepire gli oggetti per mezzo delle *idee*, e questo preteso mezzo di comunicazione fra lo spirito e gli oggetti è evidentemente contraddittorio.

Una cosa non può rappresentarne un'altra, se non perchè lo spirito conosce una similitudine fra la rappresentante e la rappresentata. Affinchè A fosse per me rappresentativo di B è assolutamente necessario che io conosca la similitudine che passa fra A e B, e per conoscere questa similitudine è ugualmente necessario che io conosca tutti e due i termini del rapporto A e B. Per poter dunque le nostre idee esser *rappresentative* de' corpi, sarebbe necessario che si conoscessero i corpi indipendentemente dalle nostre idee. Se io non avessi l'idea di alcun corpo umano, niuna statua umana, niuna pittura di un uomo potrebbe per me essere rap-

presentativa di un corpo umano: io non vedrei nella prima, che un corpo di una data figura, grandezza, colore, ecc.; e nella seconda, che una combinazione di colori distesi su la tela; io non vi vedrei certamente alcuna similitudine, alcuna rappresentazione di altri corpi, che ignorerei affatto: queste statue, questi quadri non sarebbero per me delle immagini; essi non avrebbero alcun carattere *rappresentativo;* essi non acquistano questo carattere, che dopo la cognizione che io ho del corpo con cui essi hanno una data similitudine.

Allorchè io veggo il ritratto di un individuo che non conosco, io non so certamente denotare quest'individuo; e questo ritratto è insufficiente a darmene una idea: se io lo riguardo come il ritratto di un uomo, ciò nasce da due conoscenze che io ho: 1.° Io ho l'idea generale dell'uomo; io conosco l'esistenza di molti individui della specie umana; 2.° Io so che gli uomini sogliono comporre simili ritratti ad oggetto di associarvi le idee di alcuni uomini. Se io non avessi queste conoscenze preliminari, mi sarebbe certamente impossibile di riguardare questo ritratto come l'immagine di alcun individuo della specie umana. Dico di più, che anche dopo queste conoscenze, mi è impossibile di conoscere se questo ritratto sia l'immagine di un individuo reale, o pure sia un quadro che non corrisponde ad alcun originale, e che sia stato formato dalla sola immaginazione del pittore. Tutta la forza delle immagini consiste a riprodurre alcune idee, che altronde si hanno.

§ 60. Ciò che ho osservato della ipotesi, che distingue la percezione dall'idea, si può ugualmente applicare all'ipotesi, che, rigettando il mezzo delle idee, attribuisce il carattere rappresentativo alla percezione. Difatto, come osserva a tal proposito *Arnaldo,* le nostre

percezioni sono accompagnate dall'atto della coscienza: la coscienza percepisce dunque immediatamente la percezione esteriore: or questa percezione è una rappresentazione dell'oggetto: l'oggetto immediato dunque dello spirito è l'immagine dell'oggetto.

Ma continuiamo le nostre riflessioni sul carattere rappresentativo delle nostre idee, o delle nostre percezioni. Io dunque dico, che i fautori delle rappresentazioni non possono darci alcuna nozione di ciò che dicono, e che pronunciano de' vocaboli vuoti di senso. Domandate ad *Arnaldo* qual cosa egli intende allorchè dice, che le nostre percezioni sono *modalità essenzialmente rappresentative;* voi vedrete, che non vi risponderà cosa alcuna nell'atto che egli crede di rispondervi: « Ciò vuol dire, egli dice, che le cose, che noi concepiamo sono *obbiettivamente* nel nostro spirito e nel nostro pensiere. Or questa maniera di essere obbettivamente nello spirito, è sì particolare allo spirito ed al pensiere, come quella che ne fa particolarmente la natura, che invano si cercherebbe niente di simile in tutto ciò che non è spirito, o pensiere. Ciò che si appella essere *obbiettivamente* nello spirito non è solamente esser l'oggetto, ch'è il termine del mio pensiere, ma ciò *è essere nel mio spirito intelligibilmente,* come gli oggetti sogliono esservi. L'idea del sole è il sole intanto che esso è nel mio spirito, non *formalmente,* com'è nel cielo, ma *obbettivamente;* ciò che è una maniera di essere molto più imperfetta che non è quella per la quale il sole è realmente esistente, ma che nulla di meno non può dirsi esser nulla, e non aver bisogno di causa. »

Cartesio aveva detto lo stesso colle stesse parole, nella risposta alle prime obbiezioni contro le meditazioni; e nella risposta alle seconde aggiunge: « Per la

realtà obbiettiva di un' idea io intendo l'entità, o l'essere della cosa rappresentata dall'idea, intanto che quest'entità è nell'idea: e della medesima maniera si può dire una *percezione obbiettiva*, o un artificio obbiettivo, ec. Perchè tutto ciò che noi concepiamo, come esistente negli oggetti delle idee, tutto ciò è obbiettivamente, o per rappresentazione nelle idee medesime. Io per me confesso di non poter attaccare alcun senso a questo linguaggio. Voi dite, che il sole è obbiettivamente nel mio spirito nel modo in cui gli oggetti sogliono esservi; ma ciò, per lo appunto, io non intendo affatto; cioè come, gli oggetti sogliono essere nello spirito; non vi sono, voi dite, *formalmente*, ma vi sono in un' altra maniera più imperfetta; ma ciò, io replico, è lo stesso che dire, che la *presenza obbiettiva* non è la presenza *formale;* ma non è mica darmi una nozione di questa presenza obbiettiva. Se vi domando, che cosa è una formica? m'istruirete voi dicendomi ch'è una cosa che non è un cavallo? io non intendo che un corpo possa avere un' altra presenza diversa dalla formale.

§ 61. *Arnaldo* aveva avvertito « che quando si dice, che le nostre idee e le nostre percezioni ci rappresentano le cose che noi concepiamo, e ne sono le immagini, ciò è in un senso tutto diverso da quello, in cui si dice, che i quadri rappresentano i loro originali, e ne sono le immagini, o che le parole pronunziate o scritte sono le immagini de' nostri pensieri. »

Ma *Wolfio* è andato più oltre: egli ha scritto « che le percezioni nostre, le quali si chiamano ancora *idee*, si paragonano alle immagini delle cose: anzi colle stesse ridur si possono ad un genere *comune* ». Egli definisce l'immagine: *qualsivoglia rappresentazione del composto*. Egli riguarda le idee, come le rappresentazioni

del composto nel semplice: egli vuole che sieno dello stesso genere delle pitture e delle scolture, e che la loro differenza specifica consiste nell'essere le pitture e le scolture le rappresentazioni del composto nel composto, e le *idee* le rappresentazioni del composto nel semplice.

Allorchè il vocabolo *immagine* o *rappresentazione* si applica al composto, io vi attacco un senso preciso, ma quando si applica al semplice, io non l'intendo affatto. Le similitudini non sono proprietà fisiche: il vocabolo *simile* applicato ad un oggetto è un aggettivo metafisico, non già un aggettivo fisico. Ciò supposto: allorchè una statua di un individuo si dice esser simile al suo originale: ciò significa, che lo spirito vede fra questa e l'individuo a cui si rapporta una certa somiglianza. Mà in che consiste questa somiglianza? La statua, ed il suo originale convengono in ciò: 1.° Che tutte e due queste cose sono de' corpi; 2.° Che tutte e due hanno una figura simile: ecco perchè una statua di marmo si riguarda come l'*Immagine* di un uomo. Affinchè dunque io possa riguardare le *Idee* dei corpi, come le immagini de' corpi, mi è necessario di riconoscere fra l'une e gli altri una similitudine precisa. Ora il paragone che io fo fra il corpo e l'*Idea* o la percezione, che esiste nello spirito, non mi offre alcuna similitudine. Il corpo è un aggregato di sostanze; l'*Idea* è una modificazione. Il corpo è esteso; l'*Idea* è una modificazione di un soggetto semplice. Come può concepirsi qualche cosa, che sia simile alla figura in un soggetto a cui la figura ripugna? « Che cosa è una percezione? dice *Condillac*: è ciò che l'anima prova quando si fa qualche impressione su i sensi. Questo è vago, e non ne fa punto conoscere la natura, io ne convengo, e dopo questo avviso, non si dee più

farmi quistioni... Se io dicessi con *Leibnitz*, che le percezioni sono i differenti stati per cui passano le monadi, mi si obbietterebbe, che il vocabolo *stato* è ancora troppo vago. Se io aggiungessi, per determinarne il senso, che questi stati rappresentano qualche cosa, e perciò le monadi sono come gli specchi, che riflettono incessantemente novelle immagini, s' insisterebbe ancora: Quali sono, mi si domanderebbe, le idee, che significano i vocaboli *rappresentare, specchio, immagini*, presi nel senso proprio? Sono figure tali quali la pittura e la scoltura le imprimono? Ma non può esservi nulla di simile in un essere semplice. Per conseguenza, si aggiungerebbe: Voi non prendete questi vocaboli nel senso proprio, quando parlate delle monadi; ma se vi togliete la prima *idea*, che avete fatto significare, qual' è quella, che pretendete sostituirvi? In effetto questi termini passando dal proprio al figurato, non hanno più, che un rapporto vago col primo senso ch' essi hanno avuto. Essi significano, che vi ha delle rappresentazioni negli esseri semplici, ma delle rappresentazioni intieramente differenti da quelle che noi conosciamo, cioè rappresentazioni, di cui non abbiamo alcuna idea. Dire, che le percezioni sono stati rappresentativi, è dunque nulla dire (1). »

Intanto è da stupire: *Condillac* stesso che aveva fatto questa giudiziosa osservazione definisce le nostre idee, le *rappresentazioni* degli oggetti. Nel passo recato nel § 25, egli scrive così: « Ciascuna sensazione del tatto si trova *rappresentativa* degli oggetti che la mano prende; tutte le nostre sensazioni ci sembrano le qualità degli oggetti che ci circondano: elleno le *rappresentano* dunque, elleno sono delle *idee*. »

---

(1) Traité des Systèmes, II P., art. IV.

§ 62. Nè vale il dire, che nello spirito vi ha nello stesso tempo una moltitudine di maniere di essere; poichè, parlando in rigore filosofico, nello spirito non v' ha che una sola modificazione, e se distinguonsene molte, ciò avviene perchè lo spirito con una modificazione può insieme percepire varj oggetti. Gl' Ideologi quasi generalmente hanno conosciuto questa verità: eglino hanno osservato, che la coesistenza di più sensazioni non darebbe alla Statua di *Condillac* e *Bonnet* il mezzo di distinguere più cose, fintantochè la Statua riguardasse le sue sensazioni come sue maniere di essere, senza riferirle agli oggetti; che le sensazioni del rosso e del verde insieme si confonderebbero in una sola sensazione, e non offrirebbero la coscienza di più cose, finchè sarebbero riguardate nello spirito che modificano: non vi ha dunque nulla nello spirito, che possa far nascere l'idea di coesistenza di più cose: non può dunque supporsi alcuna immagine, alcun ritratto di cosa materiale. Se fosse permesso di render sensibile il mio pensiere con un' immagine, direi, che lo spirito potrebbe raffigurarsi al centro di un circolo; le sue sensazioni sono i suoi raggi; la periferia sono gli oggetti esterni; questi raggi si confondono tutti nel centro: in questo punto è impossibile di ammettere più cose: allorchè i raggi partendo dal centro vanno alla periferia, allora si distinguono più cose; lo spirito non può dunque percepire in lui la coesistenza di più cose; è necessario che la vegga direttamente fuori di lui. *Wolfio* ha conosciuto, che la nozione d'*Immagine* applicata al composto non poteva trasferirsi, senza alcun cambiamento all'anima; egli ha detto: « Che il composto rappresenta il composto dentro di sè, ma che l'anima rappresenta a sè i corpi fuori di sè. » Quest'aggiunzione, lungi dal recarci maggior lume, non fa che

aumentare gli equivoci. Il filosofo citato ha confuso le vedute del nostro spirito colle proprietà reali, assolute degli oggetti; egli ha riguardato la proprietà rappresentativa del composto come una proprietà assoluta del composto rappresentante: questa proprietà è chimerica affatto. Niun composto, in sè considerato, rappresenta un altro; questa rappresentazione non è che un rapporto di similitudine, e questi rapporti non esistono che nello spirito. Finchè i filosofi non risolveranno in tutta la sua estensione il gran problema enunciato da *Kant*, ma da lui mal risoluto, intendo dire: Che cosa v' ha nei nostri diversi pensieri di *oggettivo*, che cosa vi ha di *soggettivo?* finchè, dico, questo problema fondamentale non sarà risoluto, eglino saranno sempre in pericolo di darci delle chimere per esseri reali.

§ 63. L' ipotesi della *rappresentazione* è generalmente adottata dalla moderna filosofia alemanna. « La scienza, dice *Ancillon* » e l' esistenza dovrebbero penetrarsi e confondersi di maniera che il *pensiere sarebbe l'esistenza rappresentata, e l'esistenza il pensiere realizzato.*

« Noi non abbiamo la coscienza che delle nostre rappresentazioni; esse sole ci fanno conoscere l' esistenza e le qualità degli oggetti, perchè noi non siamo giammai in rapporto diretto cogli esseri: la rappresentazione è tuttora mediatrice fra essi e noi. Affinchè la cosa fosse altrimenti, bisognerebbe, ch'essi fossero noi, e che noi fossimo essi, ciò ch' è impossibile. »

L' illustre scrittore crede impossibile l' azione reciproca degli esseri, e la crede tale, perchè non vede alcun rapporto fra la modificazione di un essere, e l' azione di un altro. Egli, partendo dunque dal canone vizioso del dommatismo Cartesiano, adotta, senza forse accorgersene, la dottrina Leibniziana, che niega l' in-

fluenza fisica delle sostanze, o, in altri termini, la loro azione reciproca. Dire, che acciò l'*Io* fosse in rapporto diretto cogli oggetti, bisognerebbe che gli oggetti fossero l'*Io*, e che l'*Io* fosse gli oggetti, è lo stesso che dire, che l'azione reciproca degli esseri è impossibile. Ma su qual fondamento si può ciò asserire, se non adottando il canone vizioso del dommatismo Cartesiano, di cui abbiamo parlato nel Capo secondo? *Ancillon* continua così: « *Berkelejo* ne ha concluso (dall' impossibilità di un rapporto diretto fra lo spirito e gli oggetti) « che le cose non esistono, che intanto che sono rappresentate e percepite, e perchè lo sono. Ma questo è un troncare la questione, e non risolverla: è un confondere l'esistenza degli oggetti colla conoscenza e col sentimento dell'esistenza. Tutto ciò che è percepito non esiste; tutto ciò che esiste non è percepito: quando l'immaginazione produce alcune combinazioni, che noi percepiamo, non si attribuisce da noi a questi prodotti un'esistenza differente dalla percezione stessa. Al contrario, quando abbiamo cessato di percepire uno degli oggetti, che i sensi esterni ci trasmettono, o pria di averne ricevuto la percezione, noi gli attribuiamo ancora l'esistenza. Questa differenza, per lo appunto, fra le nostre percezioni, è quella che si tratta di spiegare nel sistema che riguarda l'esistenza e la percezione come cose sinonime. »

La ragione della differenza fra le percezioni della sensibilità, e le percezioni dell'immaginazione, o è nel soggetto o nell'oggetto; se nel soggetto, l'argomento di *Ancillon* cade; se nell'oggetto, v'ha dunque un rapporto diretto fra lo spirito e gli oggetti; lo che questo filosofo niega.

« Annientate col pensiere le forze rappresentative, potete da voi stessi ottenere di credere, che non esiste-

rebbe più nulla? Non supporreste, che il mondo potrebbe essere rappresentato, se vi fossero *forze rappresentative*, cioè che vi sarebbe tutto ciò che bisogna per produrre le rappresentazioni? ma che cosa dunque bisogna di più di questa forza rappresentativa? quello appunto, che v'è d'incognito negli oggetti, e sotto gli oggetti; quello che fa ch'essi potrebbero essere rappresentati, è quello che costituisce la loro esistenza indipendente dalla percezione, e che la prova. »

Un idealista avrebbe molto da opporre a quest'argomento. Supponete annientati tutti i corpi e tutti gli esseri, non potrete immaginare annientato lo spazio ed il tempo; si può forse da ciò concludere che lo spazio ed il tempo sieno realtà distinte dalle cose? *Kant* ha concluso il contrario. Non veggo come *Ancillon* con un argomento simile voglia stabilire l'esistenza esterna al *me*.

Ma terminiamo di rapportare le riflessioni dell'autore: « Si può dubitar con ragione, che noi conosciamo qualche cosa di ciò che non è in noi; si può ancora esser convinto che non conosciamo che le nostre intuizioni e le nostre sensazioni, e che nè l'une nè le altre sono gli esseri, e non sono ancora conformi ad essi. Noi non possiamo affatto provare questa conformità, e non possiamo ugualmente provare il contrario. Ma da ciò non risulta in alcun modo, che non esistono altri esseri fuori delle forze rappresentative; ma segue solamente *che questi esseri sono differenti dalle nostre rappresentazioni.* »

Si conviene, che non percependo che le nostre rappresentazioni, non siamo perciò autorizzati a niegare la realtà esterna. Ma se non possiamo niegarla, non siamo anche nel diritto di affermarla. Più, se gli oggetti son differenti dalle nostre rappresentazioni, qual senso può mai darsi dal vocabolo *rappresentazione?*

La rappresentazione dee esser simile al rappresentato: tolta questa similitudine, la rappresentazione non è mica rappresentazione.

« La *materia*, o le qualità che riuniamo sotto questo nome, possono non esistere che nelle nostre percezioni; ma da ciò non si può concludere, che non esista alcun oggetto differente da noi, indipendente da noi, equivalente a X, *che in rapporto con noi ci dà queste percezioni.*

« Così nell'unità del *me* riflesso, ci è data come un fatto incontrastabile qualche cosa che non è l'*Io*. Il primo fatto è indelebile e costante; il secondo è invincibile, e rinasce dagli sforzi stessi che facciamo per distruggerlo (1). »

Se qualche cosa incognita in rapporto con noi ci dà le percezioni della sensibilità; vi ha dunque un rapporto diretto fra questa cosa e lo spirito: *Ancillon* intanto aveva niegato un tal rapporto. Egli, adottando l'ipotesi della *rappresentazione*, è stato indotto a niegare nella conseguenza il principio ond' era partito. L' illustre Accademico di Berlino ha adottato alcune massime fondamentali del criticismo; da un'altra parte ha desiderato di sostenere la realtà delle nostre conoscenze: queste disposizioni han prodotto alcune contraddizioni ed oscurità, che si trovano negli scritti di questo profondo pensatore.

§ 64. Dal fin qui detto, io sono nel dritto di concludere: 1.° Che lo spirito non può conoscere gli oggetti esterni per mezzo delle rappresentazioni di questi oggetti; 2.° Che i filosofi i quali ricorrono a queste

---

(1) *Ancillon*, Des developpemes du *moi* humain, Chap. I e XIII.

rappresentazioni non possono darcene alcuna nozione; 3.° che questi filosofi sono nella impossibilità di dare alcun appoggio nella realità alle percezioni de' sensi. I miei argomenti contro la rappresentazione possono applicarsi tanto al sistema delle idee distinte dalle percezioni, quanto a quello che, rigettando il mezzo delle idee, riguarda le percezioni come *modificazioni rappresentative.*

I Filosofi, che pongono nello spirito il mezzo delle idee non evitano la difficoltà; poichè non possono spiegare come lo spirito possa ricevere queste idee dagli oggetti. Se lo spirito può ricever le idee dagli oggetti, fa d'uopo confessare, che lo spirito può cogli oggetti avere un rapporto diretto; il che questi filosofi niegano ostinatamente. Il motivo di ammettere nello spirito il mezzo delle idee, sul quale insiste l'abate *Genovesi*, cioè quello di salvare l'attività dello spirito, non sussiste. Supponendo per un momento, che lo spirito sia passivo nella sensazione, non sarebbe egli forse attivo nelle astrazioni, nelle combinazioni, ne' raziocinj, nelle volizioni? ma è forse sicuro che lo spirito sia passivo nelle sensazioni? Ecco un'osservazione di *Bonnet*: «Il corpo non agisce sicuramente su l'anima come un corpo agisce su di un altro corpo. L'anima non è corpo: la semplicità del sentimento lo prova: il sentimento è uno, il corpo è multiplo: ma io concepisco, che, in conseguenza dell'azione delle fibre nervose, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a quest'azione: l'anima reagisce a suo modo, e l'*effetto* di questa reazione è ciò che noi nominiamo *percezione* o *sensazione*. Intraprendere di spiegare che cosa sia questa reazione dell'anima, e voler rendere ragione della maniera, con cui si forma la percezione o la sensazione, si è voler render ragione della maniera con cui l'anima è unita

al corpo. Noi non siamo fatti per penetrare questo mistero (1). »

I filosofi, che ripongono il mezzo delle idee nel cervello, suppongono il fatto che qui si tratta di spiegare. Il nostro corpo, sebbene unito allo spirito, non lascia di essere per lui *fuor di sè*. Lo spirito vedendo le immagini degli oggetti nel cervello, vede dunque immediatamente alcune cose che sono fuor di lui.

Più: « È incomprensibile, dice l'abate *Genovesi*, che l'anima veda nel cervello come dipinte le immagini delle cose, ed in niun modo lo stesso cervello; quasichè possa alcuno veder dipinte alcune figure sopra d'una tela, e non veder pure la stessa tela che di quelle figure è il soggetto (2). »

§ 65. *Malebranche*, come abbiamo veduto, ha riposto in Dio le idee de' corpi. Io ho la percezione di un albero, di un cavallo, ecc.: questo filosofo sostiene le seguenti proposizioni: 1.° Questa percezione è una modificazione dell'anima; 2.° Questa percezione ha un oggetto; 3.° Quest'oggetto non è una modificazione dell'anima, ma una cosa distinta da lei; 4.° Quest'oggetto modifica l'anima; 5.° Quest'oggetto si chiama *idea*, la quale è una *realtà rappresentativa del corpo*; 6.° Queste idee de' corpi sono in Dio; 7.° Queste idee de' corpi possono chiamarsi *corpi intelligibili*.

Arnaldo ha dedotto dall'esposta dottrina, che, secondo *Malebranche*, noi non percepiamo i corpi reali, ma i corpi intelligibili.

Per ricavar qualche profitto dall'esame di quest'opinione, io mi limiterò ad alcune osservazioni, le quali son poggiate su l'analisi dell'idea del corpo. Io per-

---

(1) Essai analitique sur l'Ame, c. XI.

(2) Elem. metaph., p. III, c. III, prop. XXXI.

cepisco un cavallo o un albero: questo cavallo, o quest'albero, che io immediatamente percepisco, è, secondo il nostro Autore, un' idea: quest' idea è in Dio. Or come, io domando a *Malebranche*, poss' io percepire in Dio un cavallo, un albero, che, secondo voi stesso, non sono formalmente contenuti in Dio? *Malebranche* negli Schiarimenti mi risponde così: « Iddio racchiude in sè stesso un' *estensione ideale, o intelligibile infinita*: così come lo spirito può percepire *una parte* di quest'estensione intelligibile che Dio racchiude, è certo che può percepire in Dio tutte le figure, perchè ogni estensione intelligibile finita è necessariamente una figura intelligibile, poichè la figura non è che il termine dell'estensione. Più: si vede o si sente il tal corpo allorchè la sua idea, cioè allorchè la figura dell' estensione intelligibile e generale, diviene sensibile e particolare per mezzo del colore e per mezzo di qualche altra percezione sensibile, di cui la sua idea modifica l'anima, e che l' anima attacca, perchè ella spande quasi tuttora la sua sensazione su l'idea che vivamente la colpisce... Lo spirito può percepire una parte di quest'estensione intelligibile che Dio racchiude... Ogni estensione intelligibile potendo esser concepita circolare, o aver la figura intelligibile di un cavallo o di un albero, ogni estensione intelligibile può servire a rappresentare il sole, un cavallo, un albero, e per conseguenza essere sole, cavallo, albero del mondo intelligibile, e *divenire ancora sole, cavallo, albero visibile, sensibile, se l'Anima ha qualche sentimento all' occasione de' corpi, per legarlo a queste idee, cioè se queste idee modificano l' anima colle percezioni sensibili* (1). »

(1) Recherche, etc., t. IV. Eclaircissemens.

Lo spirito, io dico a *Malebranche*, percependo un cavallo, percepisce dunque un' estensione limitata: ora questa estensione non è, secondo voi, nè lo spirito nè una maniera di essere dello spirito; ella è dunque una cosa da lui distinta: lo spirito percepisce dunque immediatamente un' estensione limitata da lui distinta. Più: quest'estensione, voi dite, modifica lo spirito colle sensazioni del colore, e lo spirito spande queste sensazioni su quest' estensione, ed ecco il cavallo visibile o sensibile. Un' estensione limitata può dunque, secondo voi, modificare immediatamente lo spirito, e produrre in lui la percezione di un cavallo visibile o sensibile. Lo spirito, io dunque concludo contro di voi, può percepire immediatamente i corpi, conseguenza, ch' è contraddittoria, ne' termini, al principio onde siete partito. Di grazia, non c' illudiamo con vocaboli vuoti di senso: che cosa è un cavallo *reale?* È un' estensione limitata, che produce sul mio spirito alcune percezioni e sentimenti, che lo spirito riferisce a quest' estensione stessa. Or tale è il cavallo intelligibile, di cui voi parlate: il cavallo *intelligibile* è dunque perfettamente identico col cavallo *reale*, e lo spirito, è necessità di confessare, può percepire immediatamente i corpi *reali*. Quest' argomento è tanto più incontrastabile, in quanto che secondo la vostra dottrina l'essenza della materia consiste nell' estensione.

Molti filosofi hanno pensato, che il sistema Malebranchiano mena dritto al panteismo. Se di fatto l'essenza della materia consiste nell'estensione, e se si pone un'infinita estensione in Dio, non può non seguirne che Dio sia materiale, e che *Jupiter est quodcumque vides, quodcumque moveris*. Io son molto lontano dall' imputare al religiosissimo filosofo questa conseguenza; dico solo che il suo sistema non è coerente. Generalmente si è

creduto, che questo sistema conduca all'*Idealismo; Malebranche* di fatto dice, che non può filosoficamente provarsi l'esistenza de' corpi. Ma tutto ciò appunto nasce dall'identità del mondo intelligibile col mondo reale, che *Malebranche*, per evitare il panteismo, non poteva riconoscere; in conseguenza egli fu obbligato ad ammettere due mondi, uno intelligibile, ed un altro reale: ma come stabilire l'esistenza di questo, nell'atto che il primo era solamente quello, con cui noi avevamo tutti i rapporti, e ch'era sufficiente per ispiegare tutte le percezioni sensibili?

Facendo l'analisi del sistema che ci occupa, vi ho notato alcune similitudini con quello di *Kant* su la sensibilità. Secondo *Malebranche* l'estensione intelligibile, o un'estensione uniforme è incessantemente presente allo spirito. Iddio eccita nello spirito i sentimenti di colore, di caldo, di durezza, ecc., ed egli percepisce i corpi. La percezione del corpo è dunque composta di due elementi: uno, ch'è in Dio, e questo è l'estensione uniforme o intelligibile; l'altro, ch'è nel nostro spirito, e che consiste in alcune modificazioni passive. L'applicazione di queste modificazioni all'estensione intelligibile, come ad una *forma*, produce le percezioni de' corpi *intelligibili*.

Secondo *Kant* questa *forma* è in noi: ella è *soggettiva*, non *oggettiva*, come pensa *Malebranche;* ma è anche incessantemente in noi, e si rende sensibile nel momento delle sensazioni: l'applicazione delle sensazioni a questa forma, produce la percezione de' corpi *fenomenali*. Secondo *Malebranche*, lo spirito trova in quest'estensione intelligibile tutte le figure della geometria, e la certezza *apodittica* di questa scienza: un pensiere simile è venuto nella mente di *Kant*.

§ 66. Se argomenti decisivi ricavati dalla natura

particolare di ciascun sistema delle *Idee*, distruggono questo sistema; se, dall'altra parte, argomenti decisivi dimostrano, che lo spirito non può percepire i corpi per mezzo delle loro *rappresentazioni;* sieguè che lo spirito percepisca gli oggetti corporei per sè stessi, secondo la dottrina di *Reid*.

Io convengo con questo illustre filosofo, che lo spirito percepisce gli oggetti direttamente; ma fra la dottrina che io difendo e quella di *Reid*, vi sono alcune notabili differenze. Nell' ipotesi di questo filosofo, la realtà della conoscenza de' corpi mi sembra senz' appoggio; laddove nella dottrina, che io ho cercato di stabilire, mi sembra incontrastabile. *Reid* colla sua scuola pretende: 1.° Che il legame fra la percezione e l'impressione dell'oggetto su l'organo è intieramente arbitrario; 2.° Che la percezione segue la sensazione, ma che potrebbe esistere senza la sensazione. Ciò supposto, si vede chiaro che i filosofi di cui parliamo, pongono alcuni fatti, che, secondo i loro principj, sono incerti. Se il legame fra la percezione e l'impressione dell'oggetto su l'organo, o, il che vale lo stesso, il legame fra la realtà della percezione e la realtà dell'oggetto, non è che arbitrario; come noi che non vediamo la realtà dell'oggetto, che nella realtà della percezione, possiamo esser sicuri della prima realtà? Per rispondere a questa obbiezione, la scuola di *Reid* si rifugia nel *senso comune*. Ecco come *Buhle* riassume questa dottrina: « *Reid* ammetteva nell'anima umana certe verità fondamentali indipendenti dall'esperienza, in seguimento delle quali, non solamente il volgo, ma ancora il filosofo il più profondo ragionano, e sono obbligati di ragionare, allorchè eglino vogliono farlo in modo che sieno compresi, e che sia possibile di disputare con essi. Queste verità fondamentali determinano i giudizj dello spirito di un modo che può dirsi istin-

tivo, ed il loro insieme costituisce il *senso comune*. Tosto che un uomo le concèpisce, è forzato di dar loro il suo assenso. La facoltà di conoscerle è innata e comune a tutti gli uomini: ella non richiede nè arte nè educazione. Bisogna solamente che lo spirito sia intieramente sviluppato, pervenuto al termine della sua maturità, ed esente da' pregiudizj.

« I segni a' quali si distinguono e riconoscono le verità fondamentali sono i seguenti:

« I. Non può accadere, che gli uomini dubitino generalmente di tutte le verità fondamentali, e che i dubbj durino lungo tempo a loro riguardo; poichè non bisogna che l'intelligenza la più ordinaria per riconoscerle. Se concepiamo de' dubbj su di esse, la confusione che ne risulta nell'insieme della conoscenza consecutiva diviene tosto insopportabile, e ci determina a lasciar questi dubbj.

« II. Tutte le asserzioni contraddittorie alle verità fondamentali, non solamente son riconosciute immediatamente per false, ma ancora sembrano prive di ragione, ed intieramente ridicole. Non si possono provare le verità fondamentali in una maniera diretta, ma elleno son provate indirettamente dal fatto, perchè le proposizioni contrarie sono tuttora assurdità manifeste.

« I principj o stabiliscono verità contingenti o verità necessarie. Nella prima classe si ripongono i seguenti:

« I. Tutto ciò che si percepisce interiormente nella coscienza è reale.

« II. Tutti i pensieri e le sensazioni appartengono ad un soggetto che si chiama l'*Io* o l'*anima*.

III. Tutto ciò di cui ci sovveniamo chiaramente ha realmente esistito. La memoria procura una certezza ugualmente immediata di quella della presenza dell'oggetto.

« IV. A qualunque punto lontano, che la coscienza e la memoria rimontino, io sono stato sempre lo stesso *Io*, una sola e medesima persona.

« V. Le cose, che noi percepiamo chiaramente per mezzo de' nostri sensi esterni, esistono realmente fuor di noi, ed hanno realmente le qualità che noi scorgiamo in esse. È nella natura dell'uomo di aggiungere una fede senza limiti alla testimonianza de' sensi, molto tempo pria che l' educazione, o alcune idee inculcate possano dargli alcuna falsa opinione. Per mezzo dei sensi noi apprendiamo a conoscere i nostri parenti, i nostri vicini, i nostri amici, e gli altri uomini. Per mezzo de' sensi noi acquistiamo tutte le nostre conoscenze. La nostra vita intiera riposa su la confidenza che accordiamo alla veracità della testimonianza dei sensi. L' uomo che rigetta questa verità s' isola nella natura delle cose, vive solitario ed abbandonato, senza avere alcun' altra creatura fuori di lui.

« *Reid* attribuisce le obbiezioni che si formano contro l'esistenza del mondo materiale al furore di spiegar tutto. Questa mania ha condotto al principio, che ogni oggetto immediato della percezione non è, e non può essere altra cosa che un' idea, una copia di una impressione; onde i filosofi sono stati facilmente condotti a credere, che non esistono fuori di noi nè materia nè spirito, ma solamente alcune idee ed impressioni, la cui causa, se non esiste nell' anima stessa, ci è totalmente incognita. Tutti gli altri ragionamenti teoretici di *Reid* tendono a combattere questo principio, ed a confutare la conclusione che ne deriva:

« VI. Noi abbiamo certe idee, che sono inseparabilmente legate alla credenza nell' esistenza de' loro oggetti. Tali sono, come si è detto, tutte le sensazioni degli oggetti presenti; tali sono tutte le chiare rimem-

branze di altri oggetti altre volte presenti. Questa credenza è un atto dell'anima, che non si può spiegare, e che non ha bisogno di esserlo. È un fatto dipendente dalla nostra natura, ed è cosa ridicola il disputare a favore o in contrario, poichè la credenza non diviene in realtà per questa discussione, nè più certa, nè più incerta. »

Tralascio l'esposizione delle altre verità fondamentali, poichè non han che fare colla presente quistione; ma bisogna fare attenzione alle seguenti verità fondamentali metafisiche:

« I. Vi sono sostanze che posseggono realmente le qualità che riconosciamo in esse, e queste sostanze sono le une incorporali, le altre materiali. Le idee sensuali esteriori non racchiudono una sostanza simile; ma è questa una pruova, che la conoscenza dell'uomo, e l'intelligenza umana hanno più sorgenti di quel che se ne ammette in certi sistemi filosofici, e *che non se ne possono discovrire ne' sentimenti esteriori ed interiori.*

« II. Ciò che diviene reale dee avere una causa che lo produce. »

§ 67. La scuola di *Reid* ha dunque poggiato sul *senso comune* la realtà delle percezioni sensibili. Ma questa soluzione del problema, oltre di essere stata combattuta da argomenti decisivi, è stata l'occasione d'una rivoluzione nella filosofia, la quale ci ha rapito non solamente la realtà delle conoscenze esterne, ma la realtà di qualunque conoscenza, ed ha condannato lo spirito umano a raggirarsi incessantemente, e senza speranza di uscita, in un circolo di apparenze. Funesto risultamento e non ancora abbastanza meditato! Ecco le obbiezioni che il critico *Buhle* dirige contro la dottrina esposta: « Come, così egli, tutte le ricerche su la metafisica trascendentale conducevano allo scetti-

cismo, e che quest' ultimo non si conciliava in alcun modo coll'esperienza della vita ordinaria, era naturale che i filosofi rigettassero tutte queste alte speculazioni, che non vedessero in esse che un abuso del desiderio di sapere, e si armassero del senso comune, che somministra le regole de' giudizj e delle azioni nel commercio reale della vita, credendo di trovare in lui un mezzo di combattere il trascendentalismo, ed il suo risultamento, lo scetticismo. Sembrava di esser questa l' unica maniera di porre la filosofia in armonia coll'esperienza giornaliera. Non si ha dunque alcuna pena a spiegare perchè i principali antagonisti di *Hume* adottarono questo procedimento, tostochè da *Reid* ne fu loro aperta la strada. Intanto esso non contribuì in alcun modo a migliorare la causa del dommatismo filosofico, ed in particolare quella del realismo empirico. »

Affinchè il lettore non trovasse oscura l'espressione di *metafisica trascendentale*, usata dall' Alemanno scrittore, io l' avverto, che s' intende con essa la metafisica *a priori*, e che decide su le cose in sè: l'espressione poi di *realismo empirico*, significa la realtà delle conoscenze sperimentali. *Buhle* continua così: « Il principal difetto della filosofia di *Reid* si è l'idea vaga ed indeterminata di verità fondamentale. Secondo *Reid* una verità fondamentale è quella, in seguito della quale l' uomo ragiona, ed agisce, pria ancora di avere raccolto osservazioni, da cui avesse potuto dedurla per astrazione, di modo che sovente, nella maggior parte de' casi ancora, egli non ne ha la coscienza chiara, ed essa agisce a guisa d' istinto in lui. La conseguenza naturale di questa idea di una verità fondamentale era, che per un gran numero di proposizioni, si dubita tuttora se esse sono principj della ragione innata dell' uomo, o risultamenti della

riflessione fatti su le osservazioni raccolte dalla esperienza.

« L'idea rigorosa e la sola certa d'una verità fondamentale, come *Feder* l'ha detto nella sua eccellente Critica del sistema filosofico teoretico di *Reid*, è, che ella sia un giudizio che nasca necessariamente dalle semplici idee del soggetto e dell'attributo. In conseguenza, le proposizioni astratte sono verità fondementali quando non si possono concepire le idee altrimenti che nel rapporto dato: per esempio: *ogni triangolo ha tre lati*. Le proposizioni sperimentali sono verità fondamentali allorchè esprimono un sentimento, e nulla di più; per esempio: *io penso*, *io sento*, *io voglio*, ed altre simili. Il consentimento dato ad una proposizione da tutti gli uomini di una generazione passata o presente, che *Reid* ricercava per produrre una verità fondamentale, e che riguardava come il segno della sua intelligibilità e della sua validità, è un *criterium* se non assolutamente erroneo, almeno ingannatore ed accidentale. Vi sono state, e vi sono ancora alcune proposizioni a riguardo delle quali tutti gli uomini illuminati si sono accordati altre volte, e che il volgo adotta ancora presentemente fra di noi, e che nulladimeno non solamente non sono necessariamente vere, ma sono al contrario manifestamente false.

« Le verità fondamentali su le quali l'esistenza reale d'un mondo corporale fuor di noi riposa, secondo *Reid*, non esprimono niente di più, se non che sembrano esistere alcuni oggetti fuor di noi. La ragione ordinaria dell'uomo deduce, in verità, da ciò la conclusione, che vi sono realmente alcuni oggetti fuori di noi, e da noi indipendenti, ed ella cade in una gran sorpresa quando i filosofi vogliono combat-

tere in essa questa idea. Ma l'idealismo non si trova nulladimeno in questo modo confutato, e bisognerebbe che la ragione ordinaria dell'uomo, o il senso comune, potesse pervenirvi, per meritare a giusto titolo di essere riguardato come la sorgente della conoscenza di una filosofia scientifica (1). »

§ 68. Nella critica della filosofia di *Reid*, *Buhle* vi ha tralasciato molte importanti osservazioni: esse gli avrebbero fatto conoscere la cagion prossima della rivoluzione kantiana; esse avrebbero servito a moderare l'entusiasmo de' kantiani pel loro maestro; esse con un esatto paragone fra la *filosofia del senso comune*, nata in Inghilterra, e la *filosofia critica* nata in Alemagna, avrebbero fatto conoscere che la seconda è figliuola della prima; esse avrebbero potuto condurre un pensatore a fissare il vero stato della quistione, ed a stabilire su basi immobili la filosofia dell' esperienza.

Nell' articolo sul kantismo, inserito nella Biblioteca Universale de' mesi di settembre, ottobre, e novembre, anno 1818, si riconosce, che l' esame fatto dalla scuola scozzese dello scetticismo di *Hume*, fece nascere la filosofia critica; ma si soggiunge nel primo estratto: « che (l' esame della filosofia scozzese) fece scoprire il rimedio nell' eccesso del male, dando la nascita alla filosofia critica per mezzo di uno di quegli alti concepimenti, che rivelano in un colpo un aspetto nuovo nelle cose umane, e che mostrano il giuoco de' fenomeni del mondo tanto interiore, che esteriore sotto un altro aspetto; *concepimento tale che gli uomini non ne contano che tre o quattro nel corso de' secoli.* »

---

(1) *Buhle*, Histoire de la philosophie moderne, t. 5, c. XII.

Se l'autore di quest'articolo fosse stato più imparziale, avrebbe potuto osservare: 1. Che la nascita della filosofia critica non ha nulla di singolare e di estraordinario, e che ella è simile a quella di molti altri sistemi filosofici; 2, che il *criticismo* non ha apportato altro rimedio al male che quello di dichiararlo incurabile; 3. che v'ha un'altra filosofia, la vera filosofia dell'esperienza, che trionfa malgrado tutti gli sforzi in contrario, e del *criticismo*, e dello *scetticismo*. Io prego il lettore di fermarsi meco per un momento, e di non credere ciò che io son per dire una digressione: le riflessioni, che io mi accingo a presentargli, hanno un intimo rapporto colla presente quistione della realtà delle percezioni esterne.

Allorchè *Cartesio* intraprese la riforma della filosofia, la dottrina delle cause efficienti nella natura era generale. Questo grande uomo, avendo osservato, che noi riguardiamo come qualità degli oggetti esterni le nostre sensazioni, e che, giudicando in seguito della testimonianza de'sensi, commettiamo sovente degli errori; credendo inoltre che noi non percepiamo immediatamente i corpi, cancellò dal numero delle verità primitive la loro esistenza, e restò solo col suo pensiere. Nel proprio pensiere fu egli dunque obbligato a cercare la sorgente d'ogni realtà per lui. Io ho l'idea chiara di un essere infinitamente perfetto: in quest'idea è compresa la sua esistenza: questo essere esiste dunque; poichè *si può affermare d'una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di essa*. Più: nell'idea di questo essere è compresa la sua *veracità*: egli non può dunque ingannarmi, ma m'ingannerebbe, se i corpi non esistessero, poichè un pendio invincibile, di cui è egli l'autore, mi porta a giudicare, che i corpi esistono: i corpi son dunque cose reali.

Più: io non posso concepire il corpo senza l'estensione: l'estensione è dunque l'essenza del corpo: io non veggo alcun rapporto fra l'estensione ed il pensiere: *or allorchè non veggo alcun rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste*: non v'ha dunque alcun rapporto fra l'estensione, ed il pensiere, e la cosa estesa, cioè il corpo è realmente distinto dalla cosa che pensa, cioè dal *me*, la cui essenza è nel pensiere. Inoltre: io non veggo alcun rapporto fra gli avvenimenti della natura, fra l'urto di un corpo, per esempio, ed il moto nel corpo urtato: questo rapporto non esiste dunque; bisogna togliere *le cause efficienti* dalla natura, e non riconoscere il carattere di *causa efficiente*, che nella sola causa prima. Il pensiere dunque, che gli avvenimenti della natura si presentano a noi in *congiunzione*, ma non mai in *connessione*, non è dovuto in origine ad *Hume*: esso era un principio fondamentale della filosofia Cartesiana; ma propriamente parmi che si dee a *Malebranche*. Dal quadro analitico, che ho dato di questa filosofia, si può vedere l'originalità de' concepimenti del suo fondatore: si potrà osservare come egli passa colla rapidità del fulmine dallo scetticismo al dommatismo; come con degli originali concepimenti passa in un tratto dalla regione del pensiero a quella dell'esistenza, come ricostruisce con de' principj *soggettivi* la realtà, che aveva annientato.

Locke cerca di distruggere il dommatismo Cartesiano: egli rimonta all'origine delle nostre idee, e la ritrova nelle sensazioni, e nella riflessione, cioè nell'esperienza esterna, ed interna. Le idee semplici lo spirito le riceve immediatamente dall'esperienza: lavorando su questi materiali, lo spirito se ne forma delle altre: tutte le idee derivano dunque o immediatamente o mediatamente dall'esperienza.

Fra le idee che lo spirito riceve dalla esperienza vi son quelle di *causa efficiente*, e di *effetto*. Riflettendo su queste idee, lo spirito conosce con un' evidenza incontrastabile, *che non vi può essere un effetto senza una causa*. Se non vi può essere effetto senza causa, e se io sono un effetto intelligente; vi dee dunque essere una causa intelligente: l'esistenza di Dio è incontrastabile.

Se esistono nello spirito alcune idee semplici, dee esistere la causa di esse: i corpi dunque esistono, poichè son la causa di queste idee. Facendone l' analisi si trova, che alcune di esse son realmente conformi alle qualità de' corpi, altre non vi son conformi, se non in quanto suppongono ne' corpi la potenza di produrle, in virtù delle prime qualità. Bisogna distinguere dunque ne' corpi le *qualità prime*, e le *qualità seconde*: le idee delle prime qualità son *rappresentative*, non già quelle delle seconde. *Locke* si uniformò in questa distinzione alla scuola cartesiana. Così questo profondo pensatore, e sommo filosofo, fece poggiare tutto il sistema delle nostre conoscenze su l'esperienza, e cercò di stabilire la vera filosofia.

Si dirà: *Cartesio* non è anche partito da un fatto, cioè dall' esistenza del *me* pensante: come può dunque dirsi, che egli abbia cercato di stabilire la sua filosofia *a priori? Cartesio* ritrovò nel *me* l' idea dell' essere infinitamente perfetto: egli non istabilì la realtà di questa idea; egli la suppose indipendente dall' esperienza, ed *a priori* nel *me*. Le realtà esterne furono dunque da lui stabilite *a priori*. *Locke* non suppose alcuna idea nel *me* indipendente dall' esperienza: la sua filosofia è dunque poggiata su l' esperienza.

La filosofia dell' esperienza, che *Locke* cercò di stabilire, presentava alcune imperfezioni, e ricercava alcuni miglioramenti.

I. Il Filosofo di cui parliamo suppone, che noi non percepiamo delle cose, che le sole qualità. Ma se la cosa è così, onde viene in noi l'idea di *sostanza*? Dire, che non abbiamo questa idea si è pronunciare un' asserzione, che l'intimo senso smentisce; si è un essere smentito da tutte le lingue, le quali hanno i nomi sostantivi, che sono essenziali al linguaggio. Or se abbiamo questa idea, e se è semplice; se non percepiamo delle cose che le sole qualità, donde viene in noi l'idea della *sostanza*? Questa imperfezione, che l'illustre analizzatore lascia nella sua filosofia, è della più alta importanza.

II. La distinzione fra le qualità prime, e le qualità seconde de' corpi su qual fondamento è ella poggiata? *Locke* non adduce alcuna ragione soddisfacente di questa distinzione, la quale perciò rimane arbitraria affatto.

III. *Locke* non istabilì la realtà delle percezioni de' corpi sul rapporto essenziale della percezione al suo oggetto; egli la poggiò sul principio della *causalità*. Ma un tal principio ci autorizza solamente ad ammettere una causa delle nostre sensazioni, ma non già a supporre che questa causa sieno i corpi.

§ 69. *Berkelejo* trasse vantaggio da queste imperfezioni, che su la presente quistione presentava la filosofia di *Locke*. Egli impugnò con calore, ne' suoi Dialoghi fra Ila e Filono, la distinzione delle qualità in prime, e seconde. Egli concluse, che se si conviene, che le qualità seconde altro non sono che semplici idee, bisogna convenire ancora, che le qualità prime sono nello stesso caso. Ciò supposto: se nelle percezioni de' corpi non percepiamo che alcune qualità; se queste qualità non sono che nostre idee, noi non percepiamo dunque che le nostre idee: i corpi che per-

cepiamo non sono dunque che idee; ed altro non può esistere che gli spiriti, e le idee. È vero, che alcune delle nostre idee non dipendono da noi, e suppongono, in conseguenza, una causa esterna; ma non v' ha alcuna necessità di supporre, che questa causa sieno i corpi, de' quali non possiamo formarcene alcuna idea. *Hume* adottò la dottrina lockiana su l' origine delle idee; ma non fu soddisfatto del modo con cui *Locke* spiegò l' origine delle idee di causa e di effetto: egli altro non vide nella natura che avvenimenti in cognizione, ma non mai in comessione: le cause efficienti, che *Locke* aveva ammesso nell' universo fisico, scomparvero di nuovo; ma vi scomparvero in un modo più pericoloso. La filosofia cartesiana, che aveva scacciato le cause efficienti finite, vi aveva sostituito la causa efficiente infinita: ella aveva riconosciuto la certezza, e la realtà del principio della casualità. Ma *Hume* non avendo potuto ricavare dall' esperienza la nozione di causa efficiente, concluse che noi non abbiamo questa nozione, e definì la causa: *Un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo son seguiti da oggetti simili al secondo*: o pure: *Un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo fa tuttora pensare al secondo.*

Hume riconobbe due specie di conoscenze, le *necessarie*, e le *contingenti*: le prime, che consistono ne' rapporti delle idee; le seconde, che consistono ne' fatti dell' esperienza. Nello opposto delle prime verità lo spirito vede una contraddizione; ma non la vede nell' opposto delle seconde. Egli cercando su qual principio son fondate le deduzioni, che riguardano le cose esistenti, osservò, che il principio della causalità ne era il fondamento. Questa veduta è originale: ella di-

stingue la Logica delle idee dalla Logica de' fatti, la cui confusione ha molto nocinto ai progressi della scienza logica: ella presenta il principio fondamentale su cui si poggiano i raziocinj, che ci rivelano quell' esistenze che non si manifestano nè a' sensi, nè alla memoria. *Hume* osservò, che senza il principio della causalità, la nostra conoscenza sarebbe ristretta nel piccolo circolo delle nostre sensazioni passate e presenti. Sotto questo punto di veduta il pensiere di *Hume* è di molta utilità, ma il risultamento di questa osservazione si fu lo scetticismo, riguardo al valore di queste deduzioni. Se i fatti della natura, egli ha detto, non sono in connessione, noi non siamo affatto autorizzati a dedurre l'uno dall'altro: noi siamo in conseguenza ristretti nel piccolo cerchio delle nostre sensazioni; noi non possiamo, in conseguenza, dal passato prender norma per l'avvenire; noi non possiamo giammai argomentare dall'effetto alla causa, e l'argomento, che prova l'esistenza di Dio da quella del mondo, è di niun valore. *Hume* vide un contrasto manifesto fra la ragione e l'istinto, e niun *criterium*, per farlo sparire. Tutti gli uomini guidati da un istinto naturale credono di percepire i corpi. La filosofia combatte questa credenza: ella c'insegna, che noi non percepiamo che le immagini delle cose, e non le cose. Noi non possiamo giammai assicurarci, se realmente esistono alcune cose fuori di noi. L'istinto, e la ragione sono dunque a questo riguardo in un perpetuo conflitto. L'idealismo non può confutarsi, e non si può credere. Lo scetticismo è dunque un risultamento necessario di questo esame.

§ 70. L'idealismo di *Berkelejo*, e lo scetticismo di *Hume* diedero la nascita alla filosofia del *senso comune*, il cui primo autore è l'illustre Tommaso *Reid*.

Questo filosofo era poco soddisfatto dell' antica filosofia, e pretendeva che ella era stata la sorgente dello scetticismo. Se egli avesse gettato lo sguardo su i difetti che presentava la filosofia dell' esperienza, che *Locke* cercò di stabilire, ed avesse cercato di toglierli, avrebbe confutato invincibilmente l' idealismo e lo scetticismo, e forse non avrebbe fatto nascere il *trascendentalismo*. Ma l' illustre *Reid*, lasciando in piedi i difetti del sistema lockiano, per evitarne le perniciose conseguenze, cercò di stabilire la realtà delle nostre conoscenze su di alcuni principj *soggettivi*, pei quali ammise un segno vago e controvertito, cioè il *senso comune*. Questo rimedio produsse un male peggiore di quello che volevasi curare.

Abbiamo osservato, aver *Locke* insegnato, che non percepiamo delle cose, che le sole qualità. *Reid*, lungi dal combattere questo errore fondamentale, ammise siffatto principio, ed introdusse, per una legge della nostra natura, ne' nostri sentimenti interiori ed esteriori l'elemento soggettivo della *sostanza*. *Locke* aveva posto l'arbitraria distinzione delle qualità corporee in prime, e seconde. *Berkelejo*, che l' ha combattuta, ne dedusse l' idealismo; *Hume* un conflitto fra l' istinto e la ragione. *Reid* per distruggere questo conflitto, esaminò la filosofia delle idee, e la trovò senza appoggio: egli stabilì, in conseguenza, il rapporto diretto della percezione coll' oggetto. È questa una scoperta importante, e di cui gli amici della verità debbono essergli molto grati. *Locke* stabilì la realtà delle percezioni de' corpi sul principio della causalità. *Reid*, il quale aveva convenuto con *Hume*, che i fatti della natura si presentano a noi in congiunzione, ma non in connessione, fu obbligato di confessare, essere il legame tra l' impressione dell' oggetto su l' organo, e la per-

cezione, affatto arbitraria, ed appoggiò la realtà della conoscenza de' corpi su la credenza generale di tutti gli uomini. In tale stato erano le ricerche fondamentali sulle nostre conoscenze allorchè *Kant* comparve. Questo filosofo confessa, che i raziocinj di *Hume* su la causalità interruppero il suo sogno dommatico, e diedero la nascita alla sua Filosofia Critica. Egli ammise con *Reid* la necessità interiore de' principj del rapporto della modificazione al soggetto, e dell' effetto alla causa; ma concluse, che questi principj esprimono le leggi del soggetto che conosce, non già delle cose in sè. *Kant* non ammise nulla di simile nella realtà delle cose alle nostre rappresentazioni: queste non hanno alcun rapporto coi *noumeni* (gli oggetti reali in sè) nè come ad oggetto che facciano conoscere, nè come a causa, che le producano. La realtà esterna, che *Kant* dichiara di ammettere, è dunque senza il menomo appoggio nella sua filosofia, e qualunque realtà delle nostre conoscenze intieramente sparisce.

Inoltre è da stupire, che *Kant*; il quale credè indegno del filosofo il ricorso al senso comune; dopo di aver distrutto ogni appoggio delle nostre conoscenze nella critica della ragion pura, fu costretto per riparare alla disperante desolazione in cui lasciava lo spirito umano, di appoggiarsi ugualmente al senso comune nella sua *ragion pratica*; e così ha egli riunito nella sua filosofia tutti gli elementi eterogenei delle diverse Sette filosofiche. Ma di ciò altrove.

§ 71. Tutte queste considerazioni mi hanno indotto a rivolgere la mia attenzione su i punti, donde son partiti i filosofi che mi hanno preceduto in queste ricerche: io ho veduto i difetti che presentava la filosofia dell' esperienza, che *Locke* tentò di stabilire, ed ho cercato di farli sparire. L'oggetto della percezione

è una condizione, senza di cui la percezione non può esistere. Gli oggetti delle nostre percezioni primitive sono i *concreti*, cioè i soggetti modificati. Ogni sensazione è di sua natura la percezione di un soggetto esterno. Il rapporto della sensazione all'oggetto esterno non è il solo rapporto della causalità, ma il rapporto ancora della percezione al suo oggetto, rapporto essenziale alla percezione. Più, questo rapporto non è quello della rappresentazione al rappresentato. La sensazione è dunque, secondo me, l'*Intuizione* dell'oggetto. Ecco la serie de' principj, su de' quali si può, secondo credo, appoggiare immobilmente la realtà delle nostre percezioni sensibili.

Io so che i moderni filosofi alemanni hanno anche fatto uso del vocabolo *intuizione*; ma eglino lo han preso in un senso diverso dal mio. Per non far nascere equivoco in una materia molto importante, io chiamo *Intuizione* la percezione immediata dell'oggetto, in modo che l'esistenza della percezione supponga necessariamente quella dell'oggetto. Se ogni sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al principio sentivo, se quest'oggetto non è rappresentato dalla sensazione; esso è dunque reale, come è reale la sensazione. La realtà dunque dell'oggetto sentito mi è data dall' atto della coscienza, il quale mi dà la realtà della sensazione: ecco dunque posta la realtà esterna fra le verità primitive di fatto; ecco risoluto uno de' problemi fondamentali nella Critica della Conoscenza. I metafisici dicono che l'oggetto della percezione può essere o esistente, o possibile; ma ciò è lo stesso che dire: Poter l'oggetto della percezione essere o la realtà, o il nulla: Ciò è lo stesso che dire: Poter l'oggetto della percezione essere oggetto, o non oggetto: ciò vale quanto il dire: La percezione può

essere o percezione, o non percezione. Allorchè lo spirito combina alcune idee, e vede che l'una non esclude l'altra, nasce in noi la nozione del possibile; ma il possibile non è cosa alcuna fuori di questa riflessione. Fra l'essere ed il nulla non vi ha mezzo, perchè non ve ne ha fra l'essere e 'l non essere. Quelli che riguardano il possibile come una cosa fuori dello spirito effettuano un'astrazione.

§ 72. Se dopo lo sviluppamento, che abbiamo fatto della dottrina della percezione, i filosofi ci dicono, che l'oggetto, per essere percepito immediatamente, dee esser presente allo spirito, noi ammetteremo ben volentieri questo principio; ma diremo, che un oggetto è presente allo spirito allorchè agisce su di lui: tostochè l'oggetto agisce su lo spirito, gli è presente: essendogli presente, lo spirito reagisce su di esso, il che val quanto dire, lo percepisce. La percezione è dunque l'azione dello spirito sull'oggetto. La presenza dell'oggetto è dunque una condizione necessaria alla percezione sensibile.

Ma se l'anima, ci obbietta la scuola di *Leibnitz*, è una sostanza semplice, come può in lei penetrare qualche cosa dal di fuori. Le monadi non hanno finestre, e tutti i loro cambiamenti debbono uscire dal proprio essere.

§ 73. Per distruggere in un modo senza replica questa obbiezione, ed altre simili, che far si possono su questo soggetto, io amo di risalire all'origine delle nostre conoscenze sulla connessione dell'esistenze.

La filosofia intellettuale presenta oggigiorno un caos di opinioni, e di problemi a risolvere, che il più coraggioso, il quale ama di occuparsene, conosce l'arduità dell'impresa. Si è su le prime imbarazzato nel classificare le opinioni, che al presente agitano il

mondo filosofico, e nel determinare con precisione lo stato delle quistioni. Da ciò nascono due inconvenienti: alcuni, spaventati da questo caos, abbandonano qualunque ricerca su l'intendimento umano, e riguardano la filosofia dello spirito come un oceano di opinioni incerte, in cui non si può avere una bussola per esser diretto nel malagevole viaggio: alcuni altri, limitandosi a qualche autore, che è più analogo alle loro disposizioni intellettuali, guardano con disprezzo tutti gli altri, e non si curano di conoscere, nè molto nè poco, le opinioni contrarie alle loro, e le ragioni su cui sono appoggiate. Il numero di questi semidotti è grande. In questo secolo si è nuovamente destato il desiderio degli studj intellettuali, ed in tutte le parti dell'Europa culta si parla della filosofia dello spirito: ma quanti lettori e scrittori superficiali si veggono comparire alla giornata! Non mancano nondimeno oggi alcuni pochi spiriti indipendenti e profondi, che, persuasi da una parte dell'importanza della filosofia dello spirito, e lontani dall'altra da qualunque spirito di setta, reclamando nella filosofia intellettuale la libertà di filosofare, rispettano tutte le opinioni, ma le sottopongono ad un severo esame, e combattono con franchezza quelle che credono mal fondate.

Io confesso, che il mio libro non è diretto a' settarj, ma agli amici della verità. Confesso, che mi son creduto nel diritto di esaminar tutto, e di rimontare ai principj della filosofia dello spirito. In conseguenza di questa disposizione, avendo diretto la mia attenzione alle verità primitive della filosofia, ho domandato a me stesso: *Quale è il primo problema della filosofia?*

§ 74. Se la filosofia è scienza, bisogna vedere quali condizioni son necessarie per avere una scienza. La scienza ha per oggetto l'esistenze. Ella vuol pren-

derle, e spiegarle. Da questa idea primitiva della scienza segue necessariamente la seguente verità: *La scienza non è possibile senza una connessione fra l' esistenze.*

In primo luogo, se non v' ha alcun rapporto fra l' esistenza, che chiamiamo *percezione*, e l' esistenza percepita, la scienza non può esistere. Più: annientate la concessione fra la modificazione ed il soggetto, il giudizio diviene impossibile; e la scienza, la quale non è che una serie di giudizj, diviene per conseguenza, ancora impossibile. Finalmente, se negate la relazione fra l' effetto e la causa, voi non potrete più spiegare l' esistenze, e la filosofia non può avere esistenza. Tentate di concepire la fisica negando la *causalità*, voi tenterete l' impossibile. Se la connessione fra l' esisistenze è la base della filosofia, domando: *La connessione fra l' esistenze ci è data, o pure è creata da noi?* Se si riguardà come creata da noi, la scienza sarà apparente, poichè non potrà aver per oggetto l' esistenze: ella non potrà percepirle, nè spiegarle; quindi segue questa seconda verità: *la scienza non è possibile, se la connessione fra l' esistenze non è un dato dell' esperienza.*

Se la connessione fra l' esistenze è un dato necessario per l' esistenza della filosofia, questa dee dunque partire da alcuni fatti primitivi. Io non posso risalire al di là della coscienza del *me*: questa coscienza del *me* è dunque il primo fatto su cui dee essere appoggiata la filosofia. La percezione del *me* è la percezione di un soggetto colle sue modificazioni. L' *Io* si manifesta a sè stesso come un soggetto che percepisce *un fuor di sè*. In questa esistenza esterna l' *Io* percepisce de' soggetti incogniti, che lo modificano.

Da ciò segue: 1. Che nella percezione del *me* ci è

data la connessione fra la percezione e l'oggetto; 2. fra il soggetto e la modificazione; 3. fra la causa e l'effetto, il che vale quanto dire, che in questo fatto primitivo ci è data la base della filosofia, e la realtà delle nostre conoscenze.

§ 75. La percezione del *me* è la percezione di una esistenza condizionale. Se mi è data l'esistenza condizionale, la realtà dell'*assoluto* è incontrastabile: quest' importante verità è stata dimostrata nel primo volume di quest'opera: giudico nondimeno, che sia cosa utile il presentarla nuovamente qui sotto un altro punto di veduta.

L'*Io* non esiste che con alcune modificazioni; ma queste modificazioni non sono l'*Io*. Supponiamo che l'*Io* comincia ad esistere colla modificazione A: questa modificazione sarà una condizione dell'esistenza del *me*: l'*Io* è dunque un'esistenza condizionale; nè mi si dica, che l'*Io* potrebbe anche esistere colla modificazione B, poichè si dee convenire, che non potendo l'*Io* esistere senza alcuna modificazione, una modificazione qualunque è una condizione indispensabile all'esistenza del *me*.

Da un'altra parte la modificazione A non può esistere senza il *me*, di cui è modificazione: essa è dunque un'esistenza condizionale ancora. Ciò supposto: l'*Io* non può porre sè stesso, perchè è una esistenza condizionale: la modificazione A non può porre sè stessa, perchè è anche un'esistenza condizionale: l'*Io* dunque colla modificazione A non può esistere indipendentemente da qualunque altra esistenza.

Per contrastare questa conseguenza, non si può dire, che l'*Io* pone sè stesso ponendo anche la modificazione A; poichè: 1. In quest'ipotesi la modificazione A avrebbe la sua ragione sufficiente nel *me*; e

bisognerebbe ammettere la realtà del principio della ragion sufficiente, la quale ho io qui in veduta di stabilire; 2. la modificazione A sarebbe inseparabile dal *me*, in cui ha la ragion sufficiente, il che vale quanto dire, che l'*Io* sarebbe immutabile. L'*Io* non può dunque esistere indipendentemente da qualunque esistenza esterna: egli è dunque un effetto che suppone la sua causa efficiente. Nel sentimento dunque del *me* variabile mi è data l'*oggettività* del principio della causalità, e dell'*assoluto*.

Per combattere l'universalità del principio: *Ciò che incomincia ad esistere ha bisogno d'una causa*, non si può supporre, che un essere immutabile incominci ad esistere; poichè un tale essere indipendente non sarebbe *secondo* ad alcuno nell'ordine della realtà; e non essendo il tempo una realtà distinta dalle cose, un tale essere sarebbe *eterno*, e non potrebbe incominciare ad esistere. *Incominciare ad esistere senza una causa*, può significare, o produrre sè stesso, o pure esistere indipendentemente. Niun essere può produrre sè stesso, poichè allora esisterebbe prima di esistere. Esistere indipendentemente, si è appunto essere *eterno*. Allorchè parleremo del tempo, si renderà ciò molto chiaro.

Io sono dunque nel diritto di concludere, che le diverse connessioni fra l'esistenze, di cui ho parlato di sopra, sono reali, e comprese nelle verità primitive di fatto. Perciò, esprimendo il primo problema della filosofia nel modo seguente: *Trovare le condizioni necessarie per l'esistenza della filosofia come scienza;* noi non facciamo che esprimere, in breve, ed in altri termini, tutti i problemi relativi alle verità primitive di fatto.

§ 76. Potrei fare osservare qui, come i filosofi, i

quali non han riguardato le connessioni fra l'esistenze come dati sperimentali, han prodotto nella filosofia de' sistemi assurdi; ma riserbando ad altro luogo di quest'opera tale esame, seguiamo la serie de' nostri raziocinj.

Ciò che incomincia ad esistere è un effetto ed ha bisogno di una causa. Questo effetto o è un essere, o una modificazione. Se è un essere, suppone solamente una causa che l'ha prodotto, e questa produzione essendo un'azione, segue che in questa ipotesi non ripugna alla natura dell'azione il far esistere cose che realmente son distinte dalla causa, a cui l'azione appartiene; se poi l'effetto è una modificazione esso suppone due esistenze, con cui è essenzialmente legato: 1. l'esistenza della causa; 2. l'esistenza dell'essere, di cui è maniera di essere. Tutti gli effetti non possono essere modificazioni, poichè allora bisognerebbe supporre variabile l'essere assoluto; il che è una contraddizione, come abbiamo dimostrato nel primo volume: bisogna dunque ammettere alcuni effetti, che sono esseri.

Questi esseri condizionaii variando continuamente, bisogna ancora ammettere alcuni effetti, che sono modificazioni; e siccome niun essere indeterminato può esistere, fa d'uopo ammettere che l'essere assoluto producendo gli esseri condizionati, gli produce con alcune modificazioni: non ripugna dunque alla natura dell'azione: 1. Il far esistere esseri realmente distinti dal soggetto, in cui l'azione risiede; 2. il far esistere modificazioni le quali sieno modificazioni di un soggetto realmente distinto da quello, in cui l'azione risiede. Da queste verità, che la scuola di *Leibnitz* conosce, io deduco due illazioni: la prima, che non ripugna all'essenza delle *monadi* il ricevere da una

causa esterna alcune modificazioni; la seconda che non ripugna all' essenza dell' azione della monade il far esistere modificazioni, che sieno modificazioni di un' altra monade realmente distinta.

Nè mi si può obiettare, che ciò vale solamente nella monade primitiva, non già nelle monadi create; poichè io ho dimostrato, e *Leibnitz* è obbligato a supporlo, che non ripugna all' essenza della monade creata il ricevere alcune modificazioni da una causa esterna, poichè la monade creata ha dovuto ricevere dalla monade increata le modificazioni che costituiscono il suo stato primitivo. Più: io domando a *Leibnitz*: Allorchè pretendete essere impossibile l' azione di una monade su l' altra, su qual principio appoggiate voi la vostra asserzione? Credete, che ciò ripugni alla semplicità delle monadi, o alla loro limitazione? Voi avete appoggiata questa ripugnanza alla semplicità della monade. Ma la semplicità della monade creata non l' impedisce, anche secondo voi, di ricevere alcune modifizioni dal di fuori. Non può dirsi, che ripugna alla limitazione delle monadi create l' agire al di fuori di esse; poichè, riconoscendo, 1. Che la monade increata ha una potenza, che si estende alla produzione di tutti gli esseri, laddove le monadi create non hanno alcuna potenza creatrice; 2. che la monade increata ha la potenza di produrre tutte le modificazioni possibili, e le monadi create non possono produrre che un numero determinato di modificazioni; riconoscendo, dico, queste differenze fra la potenza della prima monade, e la potenza comunicata alle monadi create, non si distrugge affatto, ma si serba illesa la limitazione delle monadi create. *Leibnitz* ammette nelle monadi create la potenza di produrre alcune modificazioni, ma la restringe al di dentro; egli è nell' impossibilità di

addurre alcun motivo legittimo di questa restrizione, la quale rimane intieramente arbitraria.

§ 77. Si cade in errore, e si contrasta con equivoci allorchè si pretende; che, non potendo le modificazioni passare da un soggetto in un altro, l'azione di un essere su di un altro, la quale suppone questo passaggio, non può esistere. Produrre si è agire, e l'azione produttrice non passa dall'agente nel paziente; poichè ciò che è prodotto è distinto dall'azione produttrice, e legato in un modo incomprensibile con essa.

Allorchè si agisce in un soggetto, e si produce una modificazione; questa, essendo maniera di essere del soggetto, dee necessariamente essere analoga alla natura e stato del soggetto medesimo: su di ciò è fondato l'assioma scolastico: *ciò che si riceve, si riceve secondo il modo del recipiente: Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* Lo stesso urto modifica un corpo grande diversamente dal corpo piccolo; un corpo elastico diversamente di un corpo duro, o molle. Questa diversa disposizione del soggetto costituisce la diversa reazione su l'agente medesimo.

Mi direte, che non potete comprendere come un essere possa agire su di un altro, e modificarlo; ed io vi replico: Comprendete meglio come un essere immutabile produce esseri mutabili; come l'anima modifica incessantemente sè medesima? In ogni sistema si è costretto di confessare l'ignoranza del come l'esistenze si legano, Sappiamo, che vi sono delle esistenze, che si legano essenzialmente, ma ne ignoriamo il come. Qui si presenta un mistero, bisogna rispettarlo.

§ 78. I difensori delle cause occasionali se voles-

sero ragionare con conseguenza, non potrebbero opporci che lo spirito non può avere alcun rapporto diretto col corpo, poichè eglino riguardando Dio come puro spirito, lo riguardano ancora come il motore universale della natura materiale. Avendo io dimostrato inoltre, che l'esistenza delle cause efficienti nella natura non ripugna alla limitazione delle creature; gli *occasionalisti* non possono più fare alcuna obbiezione ragionevole alla dottrina che io difendo.

Allorchè il filosofo di buona fede esamina i limiti delle conoscenze umane, allorchè riconosce il mistero dell'azione, e confessa, che noi dobbiamo ignorare il come gli esseri agiscono, egli è certamente lontano dal riguardare l'azione dello spirito su la materia come impossibile; ma la riporta fra le cose incomprensibili. Domandate, di fatto, a' filosofi, che pronunciano arditamente l'impossibilità di quest'azione, che si compiacciano di provare ciò che asseriscono, voi gli arresterete a' primi passi. Non può riguardarsi l'azione dello spirito su la materia come assurda, se non supponendo che lo spirito non potrebbe agir su la materia che toccandola in tutta la sua superficie, o supponendo che un'azione unica non può estendersi su d'una moltitudine di cose, come è il corpo; ma il principio tanto inteso nel primo senso, che nel secondo, oltre di esser precario, è assolutamente falso. Chi è che lo mette avanti? È egli un materialista, o un idealista? Se è il primo, io gli rispondo: Che un globo perfetto non può urtarne un altro, che in un punto, ed intanto lo muove tutto intiero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto, che in un punto, e ciò non ostante questo punto sosterrebbe tutto il peso del globo. Se poi è l'idealista, che mette avanti il principio enunciato; egli non

potrà negarmi, che lo spirito ha una moltitudine di modificazioni interne, delle quali è conscio nel tempo medesimo: l'azione unica della coscienza si estende dunque su molti oggetti, e gli abbraccia tutti insieme. Nè si potrà replicare, che tutte queste diverse modificazioni non sono altro che una modificazione, poichè ciò è vero; ma bisogna supporre la realtà degli oggetti delle nostre percezioni sensibili, che l'idealismo contrasta. È certo che noi abbiamo la coscienza della moltitudine: questa moltitudine dee dunque essere o reale in noi, o reale fuori di noi: se è reale fuori di noi l'idealismo è falso; se è reale in noi, allora l'azione unica della coscienza si estende a molti oggetti, e l'obbiezione proposta è sciolta.

Arrestiamoci un momento: la soluzione di questa obbiezione non ci offre forse un argomento invincibile contro l'idealismo? Come l'idealista può egli concepire, che l'anima, la quale, secondo lui, è un soggetto semplice, possa avere insieme una moltitudine di modificazioni? Non dee egli riguardare la moltitudine come reale al di fuori, per poterne avere la coscienza? Io lascio a' pensatori il sentire l'importanza di questa riflessione.

CAPITOLO V.

Teorica della Visione.

§ 79. Alcuni filosofi han riguardato l'occhio come un senso intieramente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar solamente l'anima, senza somministrarle da sè solo alcuna istruzione esterna. Ho esposto a lungo nel primo, e nel secondo Capitolo questa opinione; ed ho cercato ancora di stabilire l'*oggettività della*

visione. Ciò non ostante, ho riserbato ad un più particolare esame la teorica della visione. Questo esame ha tre grandi oggetti in veduta: 1. Di distruggere i principj fondamentali de' filosofi che negano l' *oggettività* della visione, e stabilire i veri; 2. di rispondere a tutte le obbiezioni, che deduconsi da' fenomeni della visione, per sostenere l' azione del giudizio la quale trasforma la sensazione; 3. per istabilire de' principj, che possano servire a risolvere tutte le difficoltà dello scetticismo, prese dalle apparenze ottiche. Un esame diligente delle verità fondamentali nella dottrina della visione entra dunque nel piano del mio libro.

§ 80. « La maniera, così *Condillac*, con cui le mani giudicano degli oggetti pel mezzo di un bastone, di due, o di un più gran numero, rassomiglia tanto alla maniera con cui gli occhi ne giudicano per lo mezzo de' raggi, che dopo *Cartesio* si spiega comunemente l' uno di questi problemi per mezzo dell'altro (1).

Io convengo con *Condillac* di questo principio, ed appoggiato su lo stesso mi accingo a spiegare i fenomeni della visione.

« La prima volta, continua *Condillac*, che la Statua prende un bastone, non ha conoscenza di altro che della parte che tiene: ella vi riporta tutte le sensazioni che il bastone fa su di lei. Non sa dunque che il bastone è esteso, e per conseguenza non può giudicare della distanza de' corpi, su i quali lo porta. Questo bastone può essere inclinato diversamente, ed allora esso fa su la mano delle impressioni differenti. Ma queste impressioni non le insegnano che il bastone è esteso. Esse non potrebbero dunque disco-

(1) Traité des sensations, 2. P., c. 8.

prirle le differenti situazioni degli oggetti. Per giudicare per questo mezzo delle distanze, bisogna che ella l'abbia toccato in tutta la sua lunghezza; e per giudicare delle situazioni dall'impressione che ne riceve, bisogna, che nel mentre lo tiene con una mano, ne studj la direzione coll' altra. »

Ciò che qui dice *Condillac* non è intieramente esatto: io convengo con questo illustre filosofo, che la Statua non ha conoscenza, che della sola parte del bastone, che la mano prende; ma nego, che ella non sappia con ciò che il bastone sia esteso: la parte del bastone, che la mano prende non è un punto matematico: essa è dunque estesa; in conseguenza la Statua, in virtù di questa impressione, acquista l'idea dell' estensione: *Condillac* è obbligato a convenirne, poichè egli riguarda il sentimento di solidità come atto a menar lo spirito al di fuori di sè. Questo Filosofo avrà forse voluto dire che la Statua non conoscerà l'intiera lunghezza, o altezza del bastone, che dopo di averlo intieramente percorso colla mano; e di ciò io ne convengo.

§ 81. « I raggi, segue *Condillac*, sono agli occhi della Statua ciò che i bastoni sono alle sue mani, e l'occhio può essere riguardato come un organo che ha in qualche maniera un' infinità di mani per prendere una infinità di bastoni. Se egli fosse capace di conoscere per sè stesso la direzione de' raggi, potrebbe come la mano rapportare ad una estremità ciò che sentirebbe all' altra, e giudicare delle grandezze, delle distanze, e delle situazioni. Ma, ben lungi che il sentimento che prova gli insegni la lunghezza e la direzione de' raggi, esso non ancora gl'insegna se ve ne sono. L' occhio non ne sente l'impressione, che

come la mano sente quella del primo bastone, che tocca in uno de' suoi estremi (1). »

Questo principio di *Condillac* era stato insegnato prima di lui da Giorgio Berkelejo nel Saggio di una nuova Teorica su la Visione: questo filosofo scrive così: « Egli è, io penso, accordato da tutti, che la distanza, per sè stessa, ed immediatamente, non può esser veduta: Poichè la *distanza* essendo una linea che viene terminata nell'occhio, getta solamente un punto nel fondo del medesimo, il quale punto rimane invariabilmente lo stesso, qualunque siasi la distanza più lunga o più breve (2). »

§ 82. Ma un tal principio, ammesso concordemente da' filosofi, che io qui combatto, mi sembra falso.

Questi filosofi suppongono, che l'occhio non senta altra impressione che quella della sola estremità del raggio. Una tal supposizione è falsa. Riprendiamo, di grazia, l'esempio del bastone, su di cui siamo rimasti di accordo con *Condillac*. È certo che la mano, percorrendo il bastone in tutta la sua altezza, riceve successivamente le impressioni delle sue differenti parti: ora lo stesso, io dico, avviene all'occhio. Io suppongo, 1. che un raggio di luce, il quale si riflette dalla superficie di un oggetto, sia composto di tanti corpuscoli, i quali son dotati di un'immensa celerità; 2. che ciascuno di questi faccia un'impressione su la retina. Da questi principj, che la moderna fisica ammette, io deduco, che l'occhio percorre successivamente tutte le parti del raggio luminoso, poichè esse fanno successivamente su di lui delle impressioni. Siccome dunque la mano percorrendo lungo un bastone,

(1) Op. cit., 3. P., c. 3.
(2) Saggio di una nuova Teorica su la visione, sez. 2.

arriva a conoscere la distanza di un termine all'altro, così ugualmente l'occhio, percorrendo tutte le parti di un raggio luminoso, viene a conoscere la distanza. La parità dunque del bastone, che si ammette da me e da' filosofi che io qui combatto, dimostra tutto il contrario di quello che eglino si sforzano di stabilire.

Ma la mano, dite voi, che percorre un bastone, si accorge che lascia una parte, e ne prende un'altra: ciò, io replico, non produce alcuna differenza riguardo all'oggetto, di cui si tratta, e la differenza che vi è concorre a maggiormente stabilire la dottrina che io difendo. La mano prova successivamente diverse impressioni, e nell'atto che ella prova l'impressione della seconda parte del bastone, è necessario che conservi la memoria della impressione della prima parte, altrimenti non potrebbe acquistar l'idea della distanza. Similmente l'occhio prova tante impressioni dalle differenti particelle luminose, che colpiscono la retina; queste impressioni si seguono con tanta rapidità, che lo spirito non sa frapporvi alcun intervallo di tempo: egli dunque percorre in un istante per lui tutte le parti del raggio luminoso, ed il fenomeno della distanza ha luogo.

Paragonando questi due complessi d'impressioni, quello della mano, e quello delle visuali, noi vi scorgiamo i seguenti punti di convenienza: 1. La mano prova successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone; l'occhio prova successivamente le impressioni delle diverse particelle luminose, onde è composto il raggio di luce; 2. Lo spirito conosce la distanza, per mezzo delle impressioni del tatto, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni; lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni visuali, avendo la coscienza insieme di queste di-

verse impressioni; 3. Affinchè lo spirito abbia la coscienza insieme delle diverse impressioni del tatto non v' interviene solamente la sensibilità, ma ancora l' operazione della memoria. Lo spirito ha la coscienza insieme delle diverse impressioni visuali, poichè queste si fanno con tal rapidità, che egli non sa frapporre alcun intervallo di tempo fra l' una e l' altra.

L' analisi de' due fascetti d' impressioni, di quelle del tatto, e di quelle della vista, ci mostra chiaro, che la distanza è l' oggetto immediato della visione, e che *Berkelejo* e *Condillac* si sono ingannati negandolo. È vero, che se una linea retta fosse posta in dirittura del centro della pupilla, non si vedrebbe, che un punto; ma ciò non è mica applicabile a' raggi luminosi: ciascuna particella luminosa fa un'impressione su la retina: queste impressioni si seguitano con una rapidità prodigiosa, e producono il fenomeno della distanza. Se un raggio di luce è composto, per esempio, delle particelle A, B, C, dopo l'impressione di A segue quella di B, indi quella di C; e così l'occhio percorre tutto il raggio, poichè ciascuna particella luminosa entra successivamente nella pupilla, e va a colpir la retina.

L' esperienza c' insegna, che le impressioni su l'organo della vista possono essere successive, non ostante che le sensazioni corrispondenti sieno simultanee. Supponete, che un carbone acceso sia mosso con molta rapidità nella circonferenza di un circolo, voi vedrete nello stesso tempo una circonferenza di fuoco, non ostante che il carbone acceso passerà successivamente da un punto all' altro: in un modo analogo si forma il fenomeno della distanza.

§ 83. Sarebbe stato necessario che *Condillac*, il quale prese da *Cartesio* il paragone dei due bastoni,

per ispiegare i fenomeni della visione, avesse osservato la similitudine che questo esempio aveva coll'ipotesi Cartesiana sulla natura fisica della luce, e le differenze che debbono essere notate allorchè l'esempio si rapporta alla dottrina Newtoniana su lo stesso oggetto. *Cartesio* nella diottrica fu di sentimento, che il fluido della luce si trova diffuso da per tutto nell'universo; di maniera che si rende a noi sensibile quando qualche corpo luminoso, per esempio il sole, lo mette in moto sotto una determinata direzione. Egli pensò « che siccome noi, camminando di notte, per mezzo di un bastone sentiamo i diversi corpi che col bastone incontriamo, e similmente possiamo distinguere coll'estremità del bastone, opposta a quella della mano, l'albero, la pietra, l'arena, l'acqua, l'erba, il fango, ed altre cose simili; così dobbiamo pensare, che la luce nel corpo luminoso non è altro che moto, o una azione pronta e vivida, la quale per mezzo dell'aria e degli altri corpi diafani si estende sino agli occhi; nello stesso modo con cui il moto o la resistenza de' corpi, che il bastone incontra, si estende sino alla mano (1). »

Newton, al contrario, fu di parere, che la luce non sia che una emanazione, od effluvio, che costantemente è a noi scagliato dal Sole stesso, o dagli altri corpi di lor natura luminosi.

Condillac non dichiara quale delle due ipotesi fisiche egli adotta; non dà indizio alcuno di essere cartesiano in fisica, e perciò si può sospettare, che non abbia conosciuto, che la sua dottrina ideologica su le sensazioni visuali abbia un rapporto necessario col-

---

(1) *Cartesio*, diottrica, c. 2.

l'ipotesi cartesiana su la natura fisica della luce. Sembra incontrastabile, che, ammessa l'ipotesi newtoniana, l'occhio riceva successivamente le impressioni de' diversi globetti del raggio di luce, e che egli scorra il raggio come la mano scorre il bastone. Gli ideologi, i quali, servendosi del paragone del bastone, vogliono provare, che le distanze non sono l'oggetto immediato della vista, son obbligati di adottare l'ipotesi cartesiana su la natura della luce, e perciò poggiano la loro obbiezione contro *l'oggettività* della visione su di una dottrina falsa o per lo meno incerta.

§ 84. Ma, anche adottando l'ipotesi cartesiana su la natura della luce, dee dirsi, che lo spirito sente il visibile nell'estremità del raggio su cui agisce, come il cieco sente l'urto de' corpi nella estremità del bastone opposta a quella che è a contatto colla mano, e che così si veggono cogli occhi le distanze. La Statua, ripiglia *Condillac*, non rapporterà le sue sensazioni all'estremità opposta a quella che è in contatto colla mano, se non dopo di aver percorso l'intiero bastone, e di aver più volte giudicato, che alcune date sensazioni le vengono da' corpi che il bastone incontra. Colle sensazioni del tatto si mescolano dunque de' giudizj, i quali resi abituali si rendono indiscernibili, ed alterano le sensazioni medesime: in forza di questi giudizj avviene, che lo spirito il quale sentiva la durezza, e la mollezza de' corpi nell'estremità del bastone, la quale è in contatto colla mano, le sente in seguito nell'estremità opposta. Ma se alcuni giudizj alterano la stessa sensazione di solidità, come si può assicurare che questa sensazione ci faccia percepire *un fuor di noi*? L'ipotesi Cartesiana ripugna a' fenomeni. Se la luce è un fluido sparso nella natura, la pressione che fa su di essa il corpo luminoso, dovrebbe propagarsi

in ogni senso: ora i fenomeni delle ombre dimostrano, che la luce si propaga in linee rette. Dobbiamo dunque riguardare la luce come un' emanazione del corpo luminoso.

Non può ragionevolmente obbiettarsi a questa dottrina, che così la massa del Sole andrebbe di giorno in giorno a diminuirsi, poichè siccome le acque escono dal mare, e poi vi ritornano, così può la luce, per vie a noi ignote, rientrare nel Sole medesimo.

Ma supponendo che nulla alteri le sensazioni del tatto, si dee porre, che la mano sente all' estremità del bastone la durezza de' corpi da questo toccati.

§ 85. L'ottica c' insegna: 1. Che la luce si diffonde dal corpo luminoso, o illuminato in linea retta; 2. che in conseguenza dal punto raggioso si tramandano de' raggi a qualsivoglia punto, a cui dal raggioso si può tirare una retta; 3. il punto raggioso può in conseguenza riguardarsi come il vertice di un cono luminoso, la cui base è nella pupilla dell'occhio dello spettatore; 4. La struttura, e gli umori dell' occhio fanno sì, che i diversi raggi tramandati dal vertice del cono luminoso si riuniscano in un punto solo della retina; e tutti quei tramandati da qualunque altro punto del visibile si riuniscano in altrettanti punti diversi della retina, in modo che nè i raggi tramandati da uno stesso punto colpiscano punti diversi della retina, nè quei tramandati da punti diversi dell' oggetto colpiscano uno stesso punto della retina; 5. in questo fatto i raggi della luce, passando dall' aria nell' occhio, deviano dal loro primo cammino, altrimenti non potrebbero riunirsi in uno stesso punto. Ma l'esperienza insegna di più, che quando il raggio di luce passa da un mezzo in un altro di diversa densità, se vi cade obliquamente, si rifrange; ma se vi cade perpen-

dicolarmente, non cambia la sua primitiva direzione. In conseguenza quel raggio del cono luminoso, di cui parliamo, che cade perpendicolare al globo dell' occhio, cioè quello che passa pel centro della pupilla, e che chiamiamo *asse ottico*, giunge alla retina *irrefratto*; 6. intersecandosi gli assi di due coni luminosi, che hanno i vertici in due punti diversi di una retta, nel centro della pupilla, è necessario che colpiscano due punti della retina, che sono a rovescio di quei dell' oggetto, di maniera che il punto estremo dell' oggetto, che è in alto, colpisce un punto che è al basso nella retina urtata, ed un punto oggettivo, che è nel basso, ne colpisce uno nella retina, il quale è nell'alto. Affinchè abbia luogo la visione non basta, che i raggi uniti, e distinti nel modo che abbiam detto, colpiscano la retina; una paralisia del nervo ottico distrugge la visione, ed intanto i raggi continuar possono come prima ad agir su la retina. E poichè il nervo ottico si prolunga sino al cervello, è necessario concludere, che per aver luogo la visione bisogna che gli scuotimenti, prodotti su la retina da' raggi, si propaghino per mezzo del nervo ottico sino al cervello.

§ 86. « Se io concepisco un dito dotato del tatto il più squisito, collocato all' estremità del mio nervo ottico, a quell' estremità, che termina al mio *sensorium*, questo dito sentirebbe gli scuotimenti di tutti i punti della mia retina, occupati attualmente dall' immagine della piramide; e se questo dito fosse molto esercitato, esso svilupperebbe tutti questi scuotimenti, e dall' insieme di essi nascerebbe un' impressione totale, che sarebbe quella della piramide . . . . Io colloco un' anima in questo dito, per sentire tutto ciò, e giudicarne, perchè non posso attribuire al dito il sentimento ed il giudizio. Quest' anima sentirebbe dunque

l' immagine, e ne giudicherebbe per mezzo del tatto, presso a poco come un cieco-nato, che discernerebbe i colori per mezzo del tatto. L'anima mia è dunque questo cieco, il nervo ottico è il suo bastone. Ella sente le impressioni della luce, che batte su l'altra estremità del bastone . . . Io non discopro niente affatto di meccanico nel sentimento dell' anima mia. . . Risulta dall' analisi, che questo sentimento è uno, semplice, indivisibile.

« Io sento intimamente, che il mio *Io* è ciò in cui le impressioni parziali si riuniscono, senza confondervisi giammai: lo sento nella maniera la più chiara che egli è lo stesso *Io* in ciascuna impressione parziale, e nell'insieme di tutte le impressioni . . . . Quest' *Io*, che nello stesso istante indivisibile percepisce, paragona, giudica, e che ha tuttora il sentimento intimo di essere egli stesso che percepisce, paragona, giudica; quest'*Io*, in un vocabolo, che non cessa giammai di essere uno, identico, sebbene le sue operazioni possano moltiplicarsi, e diversificarsi all' infinito; quest' *Io*, dico, non è dunque materia, ed intanto è unito a questa porzione di materia, che fa parte del mio essere (1). »

Ritornando al paragone del bastone: 1. Le impressioni che un bastone fa su la mano, è necessario che sieno recate al cervello, affinchè l' anima provi le sensazioni corrispondenti: le impressioni che il raggio di luce fa su la retina è necessario che giungano al cervello, acciò l' anima abbia le sensazioni che corrispondono; 2. Allorchè più bastoni uniti fanno impressione su diversi punti della mano lo spirito per-

(1) *Bonnet*, Méditations sur l'origine des sensations, (oeuvres, t. 18).

cepisce un' estensione solida: allorchè più raggi colpiscono diversi punti della retina, lo spirito percepisce un' estensione colorata; 3. Lo spirito percepisce la lunghezza di un bastone, se la mano lo scorre da una estremità all' altra: lo spirito percepisce la distanza, o la lunghezza del raggio, perchè la retina riceve successivamente, e con somma rapidità le impressioni de' diversi globetti luminosi, da' quali è composto il raggio di luce; 4. Siccome lo spirito sente per mezzo della mano i corpi che battono su l'estremità del bastone, opposta a quella che la mano tiene, così sente per mezzo dell' occhio i corpi che battono su l' estremità esteriore del raggio, il quale colpisce la retina.

§ 87. I raggi, che partono da un punto sono in gran numero, e sebbene si uniscono in uno stesso punto della retina, pure fanno diverso cammino: come dunque determineremo il luogo in cui dee apparirci il visibile? Ricordiamoci che fra questi raggi ve ne ha uno chiamato *asse ottico*, che, passando pel centro della pupilla, o del globo dell' occhio, giunge alla retina irrefratto: ecco dunque la legge, secondo la quale si esegue la visione.

Un punto qualunque è veduto nella direzione di una linea retta tirata dal punto della retina colpito dal raggio, al centro dell' occhio. Si domanda: Questa legge è ella primitiva, o acquistata? Un risultamento immediato della nostra natura o il frutto dell' esperienza? Io mi lusingo di aver dimostrato, esser questa una legge primitiva ed un risultamento immediato della nostra natura. La mano può bene non iscorrere lungo il bastone che tiene, ma la retina non può non ricevere le diverse impressioni de' globetti di cui è composto il raggio di luce, che agisce su di essa: queste impressioni si seguono con una incredi-

bile celerità, le sensazioni che vi corrispondono coesistono nello spirito, ed il fenomeno della distanza ha luogo nello stesso modo che un carbone acceso, girando velocemente in una curva circolare, ci presenta una periferia di fuoco. Lo spirito sente così all'estremità esteriore del raggio il punto visibile, come sente all' estremità di un bastone l' urto de' corpi che il bastone incontra.

§ 88. Con questa legge primitiva si spiegano, in un modo semplice, tutte le apparenze ottiche. Supponiamo una retta visibile: gli assi ottici che partono da' suoi estremi si incrociano nel centro dell' occhio, e vi formano un angolo chiamato angolo *ottico*, o *visuale*. A questo angolo, il quale ha per base la linea visibile, corrisponde al vertice un altro angolo uguale, che ha per base quella linea della retina, la quale è colpita da' diversi raggi che partono dalla linea visibile. Questa linea della retina io la chiamo per brevità la *linea dell'impressioni*, come la linea visibile può chiamarsi la *linea oggettiva*. La *grandezza apparente* della linea oggettiva dipende dalla grandezza della linea delle impressioni: la grandezza di questa dipende da quella dell' angolo, che ha questa linea per base, ed il vertice al centro dell' occhio; questo angolo è uguale all' angolo ottico, che gli corrisponde al vertice. La grandezza apparente della oggettiva è dunque misurata dall' angolo ottico. Essa corrispondendo alla linea delle impressioni, è immediatamente sentita dallo spirito, non già giudicata.

La geometria c' insegna che se dagli estremi della base di un triangolo si tirano due rette, le quali si uniscono in un punto dentro del triangolo, comprenderanno un angolo maggiore dell' angolo del triangolo che poggia su la stessa base. Segue da questa

verità, che quanto più la linea oggettiva si allontanerà dall'occhio, tanto più diminuirà l'angolo ottico, ed in conseguenza la grandezza apparente dell'*oggettiva*. Quando l'angolo ottico si è diminuito al di là di un certo grado, o perdiamo intieramente di vista l'oggetto, o nol veggiamo più che confusamente, poichè allora le sue differenti parti non colpiscono, per mezzo de' raggi di luce, differenti parti della retina. Pretendesi che la vista umana cessi di essere distinta qualora gli angoli ottici comincino ad avere meno di un minuto di gradi.

§ 89. Questa verità è mirabilmente confermata dall'esperienza. Se noi entriamo in una strada un poco lunga, sebbene gli ordini degli alberi, che sono a' due lati, sieno fra di essi paralleli, pure noi li vediamo convergenti; e se la strada è molto lunga, in maniera che la distanza di due alberi sia veduta sotto un angolo visuale di un minuto secondo, i due alberi ci sembreranno contigui.

Se l'occhio è situato in un piano superiore al piano orizzontale, come sarebbe quello di un uomo che sta in piedi sul lido del mare, se concepite una linea che passi pel centro della pupilla e che sia parallela ad un'altra concepita su la superficie del mare, queste due linee dovendo in lontanza sembrar convergenti, finchè sembreranno unirsi in un punto, le parti più lontane della linea del mare appariranno più vicine a quelle della parallela concepita nel piano dell'occhio, e per tal ragione il mare sembra gradatamente innalzarsi, finchè l'ultima parte visibile nel termine della vista sembra nello stesso piano dell'occhio. Per tal ragione ancora quando costeggiamo camminando un muro, benchè questo sia dritto, e parallelo al cammino che teniamo, pure lo vediamo

sempre come se inclinato fosse verso di questo: e se ci mettiamo a giacer supini in distanza di qualche piede da una torre, o da un muro qualunque elevato, e lo guardiamo di basso in alto, ci sembrerà pendere dalla parte in cui siamo in guisa da intimorire chiunque ignorasse, che sta veramente a livello. Per ispiegar tutti questi fenomeni basta concepire nel piano dell' occhio una parallela alla linea oggettiva.

§ 90. Le apparenze ottiche possono considerarsi in rapporto alle grandezze de' corpi, alla loro figura, al loro luogo, ed al loro moto. Le apparenze delle figure dipendono dalle grandezze apparenti delle diverse parti del loro perimetro; e le diverse apparenze del luogo de' corpi, non meno che del loro moto, dipendono dalla grandezza apparente delle diverse distanze: così tutte queste apparenze si spiegano colle diverse grandezze apparenti degli oggetti visibili, e si risolvono, in conseguenza, in ultima analisi, nella grandezza e variazione dell' angolo ottico, e nella legge primitiva della visione, che abbiamo stabilito di sopra nel § 87.

Di fatto, affinchè un quadrato apparisca quadrato è necessario che tutti i suoi lati si veggano uguali: se adunque uno di questi lati apparirà minore del suo opposto, si vedrà la figura di un trapezio; se poi questo lato per la sua gran distanza sarà invisibile all' occhio, il quadrato apparirà un triangolo, poichè i due lati paralleli, che sembrano convergenti, si vedranno finalmente concorrere in un punto. La diminuzione degli angoli ottici per la lontananza, o fa diminuire la grandezza apparente degli oggetti, o pure la fa sparire intieramente; quindi avviene, che variandosi coll' allontanamento dell' oggetto il rapporto fra i termini del perimetro, dee variare l' apparenza

della figura. Una torre quadrata in lontananza apparirà rotonda. Una sfera apparirà un circolo. Nel primo caso la lontananza fa sparire gli angoli; nel secondo fa sparire la curvatura degli archi circolari, che si oppongono direttamente all'occhio. Le osservazioni rapportate ci fanno anche conoscere, che l'apparenza del luogo di un oggetto cambia pel cambiamento dell'angolo ottico. Abbiamo veduto, che gli estremi di due parallelle in una gran distanza si veggono concorrere in un punto, che i punti della superficie del mare, che sono più distanti dall'occhio, si veggono in un piano superiore a quello in cui appariscono i più vicini. Può anche avvenire, che un oggetto veduto in distanza si vegga da due punti diversi in luoghi diversi. Supponete, che l'occhio situato in P vegga due oggetti A, e B, e che la distanza fra A e B sia compresa da un angolo ottico meno di un minuto secondo, questa distanza sarà invisibile, ed i due oggetti A e B appariranno contigui: supponete inoltre, che l'occhio cambj luogo, e che situato in G vegga due oggetti A e C, e che per la stessa ragione vegga A contiguo a C; avverrà così, che l'occhio situato in due punti diversi P e G. vedrà lo stesso oggetto in due luoghi diversi, cioè contiguo a B, e contiguo a C, sebbene l'oggetto non abbia cambiato luogo.

§ 91. Il moto presenta ancora diverse apparenze, per la ragione delle diverse apparenze dello spazio. Di fatto se due mobili, in disuguali distanze dall'occhio, si muovono con uguali velocità, il più vicino apparirà dotato di maggior velocità, poichè gli spazj descritti da' due mobili nello stesso tempo essendo uguali, appariranno disuguali per la diversa distanza in cui sono dall'occhio.

Il moto diviene insensibile allorchè la ragione dello

spazio percorso in un secondo di tempo alla distanza dell'oggetto dall'occhio è impercettibile. Ciò può avvenire tanto se un oggetto vicino si muova molto tardi, quanto se un oggetto che si muove con gran celerità, sia in un enorme distanza dall'occhio, poichè nell'uno e nell'altro caso lo spazio percorso in un secondo di tempo è misurato da un angolo visuale molto piccolo: per questa ragione ci è insensibile tanto il moto dell'indice nell'orologio, che il moto del sole.

Se un corpo in moto può apparire in quiete, un corpo in quiete può anche apparire in moto. Basta ricordarsi che l'occhio guardando un oggetto da punti diversi può vedere un oggetto immobile in luoghi diversi; e più generalmente ancora basta riflettere, che un oggetto sembra muoversi allorchè l'estremità dei raggi, che colpiscono la retina, la colpiscono successivamente in parti diverse: ora ciò può accadere, sì pel moto dell'oggetto, che pel moto dell'occhio: all'occhio che si muove, sembra dunque muoversi un oggetto immobile. Col principio stesso si spiegano dunque le diverse apparenti grandezze degli oggetti, le loro diverse apparenze di figura, di luogo, e di moto.

§ 92. *Locke* ha saviamente osservato, che noi non acquistiamo l'idea della *successione* per mezzo del moto, ma che percepiamo il moto d'un corpo allorchè questo eccita nello spirito un'idea di successione: « Un uomo, dice questo filosofo, che guarda un corpo, che attualmente si muove, non vi scorge alcun moto, se questo moto non eccita in lui una serie costante d'idee successive... E questa, io credo, è la ragione per cui non percepiamo i moti molto lenti, sebbene costanti... Come questi moti successivi non ci colpiscono per una serie costante di nuove idee, che si succedono immediatamente l'una all'altra nel nostro spirito, noi non

abbiamo alcuna percezione di moto, poichè come il moto consiste in una successione continua, non percepiremo questa successione senza una successione costante d'idee che ne provengono.

« Se l'impressione è estremamente pronta, non vi sentiamo alcuna successione negli stessi casi in cui è evidente di esservi una successione reale. Che una palla di cannone passi a traverso d'una camera, e che nel suo cammino porti seco qualche membro d'un corpo di un uomo, è una cosa tanto evidente per quanto alcuna dimostrazione possa esserlo, che la palla dee bucare successivamente i lati opposti della camera. Non è meno certo, che dee toccare una parte della carne pria dell'altra, e così di seguito; ed intanto io non penso, che alcun di coloro che hanno sentito o udito un tal colpo di cannone, che abbia bucato due muraglie lontane l'una dall'altra, abbia potuto osservare alcuna successione nel dolore o nel suono di un colpo sì pronto.

« Allorchè un corpo si muove in giro in un tempo minore di quello che è necessario alle nostre idee, per poter succedersi nel nostro spirito le une alle altre, esso non sembra essere in moto, ma sembra essere un circolo perfetto ed intiero della stessa materia o colore del corpo che è in moto, ed in niun modo una parte di un circolo in moto (1). »

Queste osservazioni dell'illustre filosofo che ho citato, confermano il principio su cui ho io poggiato la dottrina della visione. Io ho detto, che le diverse successive impressioni de' diversi globetti luminosi, dai quali è composto un raggio di luce, facendosi con tanta

---

(1) *Locke*, Essai, etc., liv, XI, c. XIV.

rapidità, che non eccitano nello spirito una successione di sensazioni, e perciò coesistendo insieme, producono l'apparenza della distanza.

§ 93. Il principio di cui parliamo non solamente è applicabile a' fenomeni della visione diretta, ma ancora a que' della visione riflessa e rifratta.

Più volte ho osservato nel primo volume di quest'opera, che le verità primitive di fatto sono molte, e che non si possono ridurre ad una sola. Per ispiegare i fenomeni della catottrica, oltre del principio stabilito, che noi vediamo l'oggetto nell'estremità esteriore del raggio, che colpisce la retina, bisogna implorarne un altro, e si è, che negli specchi l'angolo d'incidenza fatto dal raggio luminoso è uguale all'angolo di riflessione, e che i due raggi incidente e reflesso sono in uno stesso piano perpendicolare allo specchio. Con questo principio particolare, combinato colle verità della visione diretta, si possono spiegare tutti i fenomeni che offre la catottrica, la quale sviluppa la teorica della luce riflessa dagli specchi: « Un geometra, dice l'abate *Nollet*, il quale sappia per esperienza: 1.° Che la luce si muove sempre in linea retta in un mezzo omogeneo; 2.° Che nell'incontro degli specchi fa l'angolo della sua riflessione uguale a quello della sua incidenza, può far di meno de' mezzi che io sono per usare a fine di spiegare i principali principj della catottrica (1). »

Ogni oggetto visibile dee riflettere la luce, mentre noi non possiamo nulla vedere senza la luce.

Questa condizione è necessaria non solo ne' corpi opachi, ma anche ne' corpi diafani, poichè se questi dessero passaggio a tutta la luce, e non ne riflettessero parte veruna, non si potrebbero da noi vedere.

---

(1) Fisica, lez. XVI.

Ma non tutti i corpi opachi riflettono in ugual modo la luce: Alcuni la riflettono in modo, che produce la visione di loro stessi solamente; altri la riflettono anche in modo da render visibili gli altri oggetti, da'quali la luce è scagliata: tali sono gli *specchi*, cioè i metalli puliti, e i vetri foderati di un'amalgama fatta di mercurio e di stagno.

Supposti questi principj, supponiamo che il punto A mandi su di uno specchio piano i due raggi AE, AD: questi si riflettono nell'occhio facendo gli angoli d'incidenza uguali agli angoli di riflessione. Ora l'occhio dee vedere il punto visibile nell'estremità del raggio; in conseguenza dee vedere il punto A nell'estremità de' raggi riflessi; per ciò dee vederlo in un punto comune a' due raggi. Ma questi raggi, partendo da due punti diversi dello specchio, non possono avere questo punto comune nello specchio stesso: debbono dunque averlo al di là dello specchio; il visibile dee perciò vedersi al di dietro dello specchio, ed ecco spiegato il fenomeno.

Osservate: 1.° Che i raggi mandati da uno stesso punto dell'oggetto non possono riflettersi da uno stesso punto dello specchio; 2.° Che uno stesso raggio non può riflettersi in due o più punti diversi; 3.° Che da qualsivoglia punto dello specchio si riflettono de'raggi, provenienti da qualunque punto dell'oggetto, e si riflettono a diversi punti senza confondersi; perciò in ciascun punto dello specchio si formano due piramidi, una *incidente*, la quale ha la sua base nell'oggetto radiante; l'altra riflessa, la cui base si fa continuamente maggiore. Ma mi direte, che il punto di concorso de' due raggi riflessi dietro lo specchio, di cui abbiamo parlato è affatto immaginario. Io ne convengo, e ciò appunto conferma la verità del principio che ho

stabilito. Lo spirito dee vedere l'oggetto nell'estremità esteriore del raggio che colpisce la retina. Per farsi la visione distinta è necessario che i raggi provenienti da uno stesso punto dell' oggetto si riuniscano in un punto della retina. Riguardo a' rapporti de' raggi coll' occhio è lo stesso che i due raggi riflessi partano da due punti dello specchio, o che partano dal punto del concorso al di là dello specchio. In conseguenza questi due raggi si debbono riunire in uno stesso punto della retina. In questa supposizione non v'ha ragione per cui lo spirito vegga l'oggetto, o sia il punto visibile nell'estremità di un raggio piuttosto che in quella dell'altro: ed essendo per una legge della sua natura obbligato a veder l'oggetto nell'estremità esteriore del raggio, egli è costretto di vederlo nella riunione dei due raggi riflessi dietro lo specchio. Più: la sensazione dello spirito dee corrispondere all' impressione fatta nell'organo: ora nel caso di cui parliamo, l' impressione, che i due raggi riflessi da' due punti dello specchio fanno su la retina è la stessa di quella che farebbero, se questi raggi fossero riflessi direttamente dal punto dell' oggetto situato nel luogo del concorso dietro lo specchio: l'oggetto dee esser dunque veduto in questo luogo.

§ 94. La stessa legge si verifica ne' fenomeni della rifrazione. Se un bastone dritto s'immerge nell'acqua, esso nel punto dell'immersione sembra rotto. Per aver luogo questo fenomeno è necessario che l' estremo visibile del bastone posto nell'acqua sia veduto in una direzione che faccia angolo colla parte del bastone posta fuori dell'acqua. Il cammino della luce ne' mezzi uniformi è rettilineo: il raggio dunque che parte da un tal punto, pria di uscire dall' acqua è nella direzione stessa di quello che parte dall'estremo del bastone, che

poggia su la superficie dell'acqua; giacchè il bastone si suppone dritto: l'occhio non vede dunque il primo punto del bastone nell'estremità del raggio ch'è nell'acqua; questo raggio passando dall'acqua nell'aria si rifrange deviando dal suo primo cammino; e l'occhio è obbligato a veder questo punto nella direzione del cammino, che ha seguito il raggio nell'aria, cioè in quella del raggio refratto, non già in quella del raggio incidente.

Io non mi tratterrò più a sviluppare le verità della scienza della luce. Io credo, se non m'inganno, che le verità primitive sperimentali di questa scienza si riducono alle tre seguenti: Per la luce diretta: *Ogni punto luminoso o illuminato diffonde in linea retta de' raggi per ogni direzione possibile.* Per la luce riflessa: *L'angolo d'incidenza è uguale all'angolo di riflessione.* Per la luce rifratta: *Un raggio di luce passando obliquamente da un mezzo più denso in un mezzo meno denso si rifrange discostandosi dalla perpendicolare; passando poi da un mezzo non meno denso in uno più denso si rifrange accostandosi alla perpendicolare; e la ragione del seno dell'angolo d'inclinazione al seno dell'angolo rifratto è costante.*

Combinando queste verità con quella che enuncia la legge delle sensazioni visuali, cioè: *L'occhio vede l'oggetto nell'estremità esteriore di una retta tirata dal punto della retina colpito dal raggio al centro dell'occhio o della pupilla,* ed applicando a queste verità sperimentali la fiaccola della geometria e del calcolo, si spiegherà un numero prodigioso di fenomeni visuali.

§ 95. Ma udiamo i filosofi, de' quali combattiamo la dottrina su la visione. *Malebranche*, che ha fatto

molte osservazioni importanti su le nostre sensazioni, cerca di stabilire l'azione del giudizio nella percezione della distanza nel modo che segue: « Il primo, il più universale, ed il più sicuro mezzo che abbiamo per giudicare della distanza degli oggetti poco lontani è l'angolo che fanno i raggi de' nostri occhi, di cui l'oggetto ne è il vertice. Allorchè quest'angolo è molto grande, noi vediamo l'oggetto molto prossimo, ed al contrario, quando è molto piccolo lo vediamo molto lontano. Ed il cambiamento che avviene nella situazione degli occhi nostri, secondo i cambiamenti di quest'angolo, è il mezzo di cui l'anima nostra si serve per giudicare dell'allontanamento o della prossimità degli oggetti. Poichè nello stesso modo che un cieco, il quale avrebbe nella sua mano due bastoni dritti, dei quali non saprebbe la lunghezza, potrebbe per una spezie di *geometria naturale* giudicare presso a poco della distanza di qualche corpo toccandolo coll'estremità di questi due bastoni, per cagione della disposizione e dell'allontanamento, in cui le sue mani si troverebbero; così si può dire che l'anima giudica della distanza di un oggetto dalla disposizione de' suoi occhi (1). »

Secondo il filosofo citato, lo spirito conosce, per mezzo della disposizione degli occhi, gli angoli che gli assi ottici fanno co' rispettivi semidiametri delle due pupille, e la distanza de' centri delle due pupille, e da ciò deduce la grandezza dell'angolo, che formano gli assi ottici, il cui vertice è nel punto oggettivo, e dalla grandezza di quest'angolo giudica della distanza.

---

(1) *Malebranche*, Recherche de la vérité, liv. I, c. IX.

§ 96. *Berckelejo* non fu soddisfatto della dottrina malebranchiana: egli scrive così: « Io so esservi una opinione ricevuta, che con l'alterarsi la disposizione degli occhi, lo spirito concepisce, se l'angolo degli assi ottici vien fatto maggiore o minore, e che in conformità di ciò, per una spezie di naturale geometria, giudica, che il punto della loro intersezione sia più da presso o più lungi. Ma che ciò non sia vero, io ne son convinto dalla mia propria esperienza; poichè io non son conscio di fare alcun tale uso di quella percezione, che ho per lo giro de' miei occhi. E per me far questi giudizj, e cavar queste conseguenze da ciò, senza saper di farlo, mi sembra affatto incomprensibile. »

Il filosofo di cui parliamo parte da questi due principj: 1.° La distanza per sè stessa, e immediatamente non può esser veduta; 2.° La stima che facciamo della distanza di oggetti considerabilmente rimoti è piuttosto un atto del *giudizio* fondato su l'esperienza che del *senso*. »

Indi ragiona così: « È certo per l'esperienza, che quando noi guardiamo verso un oggetto vicino con amendue gli occhi, secondo che esso si accosta o si allontana da noi: resta alterata la disposizione de' nostri occhi colla diminuzione o ampliazione dell'intervallo ch'è fra le pupille. Questa disposizione, ed un tal giro degli occhi viene accompagnato da una sensazione; che è ciò che in questo caso porta nello spirito l'idea di maggiore o minore distanza.

« Non è già che vi sia alcuna naturale o necessaria connessione fra la sensazione che abbiamo per un tal giro degli occhi, e la maggiore o minore distanza; ma perchè lo spirito con una costante esperienza ha ritrovato, che differenti sensazioni corrispondenti alle differenti disposizioni dell'occhio sono accompagnate cia-

scuna da un differente grado di distanza nell'oggetto, si è stabilita un' abituale ed ordinaria connessione fra queste due sorti d'idee: in modo che lo spirito, appena percepisce la sensazione che risulta da un differente giro, che si dà agli occhi, per portar le pupille più appresso o più lungi; ch'egli percepisce insieme la differente idea di distanza, che soleva andar congiunta con questa sensazione; come per lo appunto udendosi un certo suono, è suggerita immediatamente all' intendimento l'idea, che il costume con quel suono ha legata (1). »

Io prego il lettore di osservare in *Berkelejo* la dottrina, che riguarda gli avvenimenti della natura in congiunzione, ma in connessione; e di notare in conseguenza come i pensamenti di questo idealista preparano lo scetticismo di *Hume*.

§ 97. *Condillac* convenne con *Berkelejo*, che cogli occhi lo spirito non percepisce immediatamente la distanza; ma egli fu obbligato, da alcune massime che aveva adottato, ad ammettere i giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni. Egli cercando la soluzione del problema d'*Alembert*; cioè *come lo spirito percepisce un fuor di sè?* riguardò tutti i sensi come *soggettivi*, ed il tatto solo come *oggettivo*: allora fu obbligato di cercare: *come i sensi, che di lor natura son soggettivi, divengono oggettivi?* Per risolvere un tal problema, si presentarono a questo gran pensatore i giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni, i quali erano stati adottati da *Malebranche* e da *Locke* stesso nelle sensazioni visuali.

È nondimeno da stupire, che *Condillac* adotti an-

(1(Nuova teorica della Visione, sez. XVI e seg.

cora, senza accorgersene, *la geometria naturale* di Malebranche: egli scrive così: « La Statua senza alcuna conoscenza della geometria, si condurrebbe, andando al tasto, secondo i principj di questa scienza; e, per dire ancora più, avviene così, *che nello sviluppamento delle nostre facoltà vi sono de' principj che ci sfuggono nello stesso tempo che ci guidano. Noi non gli distinguiamo affatto, ed intanto non facciamo cosa alcuna che per la loro influenza* (1). »

§ 98. Le ipotesi esposte non sono soddisfacenti. Se la distanza si percepisce anche con un solo occhio, e *Malebranche* stesso ne conviene; l'angolo degli assi ottici, di cui egli parla, non è necessario per percepirla.

Se *Berkelejo* rigetta i giudizj ammessi da *Malebranche*, perchè non ne ha la coscenza, ha forse il diritto di riguardare la percezione della distanza come un giudizio, e non come una sensazione, nell'atto che la coscienza come sensazione la riguarda?

Se *Condillac* fa derivare tutte le nostre conoscenze dalle sensazioni, se rigetta come ridicola l'ipotesi dei principj innati, come può egli ammettere: « Che nello sviluppamento delle nostre facoltà vi sono de' principj che ci sfuggono nel tempo stesso che ci guidano? » Domando: I principj, di cui qui parla *Condillac*, e così caratterizzati, sono essi differenti da' principj innati che egli combatte?

Se *Berkelejo* avesse conosciuto il pericolo che vi è a mal principiare, egli non avrebbe adottato alla cieca i due principj da cui è partito, cioè: 1.° La distanza non può essere percepita per sè stessa; 2.° La distanza

(1) Traité des Sensations, II P., c. III.

non ci è manifestata dalla sensazione, ma dal giudizio. Io ho confutato tutti e due questi principj. La dottrina dunque di quest' idealista crolla con essi.

§ 99. « La Statua, così *Condillac*, si accostuma a legare differenti idee di distanza, di grandezza, e di moto a differenti impressioni di luce. Ella non sa invero, che le immagini dipinte in fondo dell'occhio diminuiscono a proporzione delle distanze. Ella non sa ancora, che vi sieno queste immagini. Ma prova differenti sensazioni, ed i giudizj, di cui si fa un' abitudine, secondo le circostanze, venendo a confondersi colle sue sensazioni, non sente più ne' suoi occhi la luce ed i colori; li sente all'altra estremità de' raggi, come sente la solidità, la fluidità, ecc., al termine del bastone, con cui ella tocca i corpi.

« Intanto qualunque memoria che abbia della grandezza di un oggetto, questa memoria non può impedirla di diminuire a' suoi occhi, a misura che l' oggetto si allontana da lei. Ecco la ragione di questo fenomeno. Un oggetto non è visibile, che fintanto che l' angolo, che determina l'estensione della sua immagine su la retina è di una certa grandezza. Io suppongo, che debba essere almeno di un minuto: ma ciò serve solamente per fissare le nostre idee, poichè il fatto dee variare secondo gli occhi. In questa supposizione si concepisce facilmente, che un oggetto, veduto distintamente ad una certa distanza, non può allontanarsi, senza che a ciascun istante gli angoli, che facevano vedere le menome parti non divengano più piccoli, e che molti non si trovino al di sotto di un minuto. Bisogna ancora, che in alcuni lati si approssimino sino a confondersi in una sola linea. Così di molti angoli se ne formerà uno, i cui lati si confonderanno ancora, se l'oggetto continua ad allontanarsi. Vi saranno

dunque delle parti che cesseranno di dipingersi su la retina. Elleno si riuniranno, si penetreranno, si confonderanno con quelle che si dipingeranno ancora, e l'estremità dell'oggetto si approssimeranno. L'immagine, per esempio della testa di un uomo si farà senza distinzione di tratti.

« Ora il tatto non insegna l'occhio a vedere gli oggetti nella loro verace grandezza, se non perchè gli insegna a distinguere le parti, ed a percepirle le une fuori delle altre. Ciò non può farsi, se non fintantochè le parti sono dipinte distintamente su la retina: *Perchè gli occhi non saprebbero arrivare a distinguere nelle loro sensazioni ciò che non vi sarebbe.* Eglino debbono dunque giudicare un oggetto più ammassato e più piccolo, quando è in una lontananza, in cui quantità de' tratti della sua immagine si confondono. *Per conseguenza a qualunque distanza sia un oggetto, continua ad apparire della stessa grandezza fintantochè la diminuzione degli angoli non altera sensibilmente l'immagine che si dipinge su la retina*; e perchè quest' alterazione si fa per gradi insensibili, per ciò avviene, che un oggetto sembra diminuire insensibilmente (1). »

§ 100. Io ammetto ben volentieri la spiegazione di *Condillac* del fenomeno ottico, di cui parliamo; ma osservo, che essa distrugge direttamente la sua teorica su la visione, e conferma senza replica la mia. Questo filosofo stabilisce: 1.° Che le sensazioni visuali non ci fanno percepire per sè stesse, nè grandezze, nè figure, nè distanze; 2.° Che lo spirito giudicando, secondo le lezioni del tatto, che alcune date sensazioni visuali suppongono una data grandezza, figura e distanza nell'oggetto che le produce, ed identificando questo giu-

(1) Traité des Sensations, III P., c. III.

dizio colla sensazione, sembra che senta cogli occhi le diverse grandezze, figure e distanze dell'oggetto. Or, ciò supposto, se lo spirito ha conosciuto, per mezzo dell'esperienza, che alcune date sensazioni visuali suppongono l'altezza di 10 palmi, la figura di un cubo, la distanza di 100 palmi, variando la sensazione colla sola variazione della distanza di 100 palmi a 150; non dovrebbe, secondo la dottrina di *Condillac*, variare se non che la sola sensazione della distanza; poichè lo spirito, giudicando in seguito delle lezioni del tatto, non dee giudicar variata che la sola distanza; non già la grandezza e la figura ancora, che il tatto gli dimostra di rimaner le stesse: ciò intanto ripugna all'esperienza, la quale ci mostra anche una variazione nella grandezza e nella figura: lo spirito non è dunque istruito dal tatto a vedere al di fuori le grandezze, le figure, le distanze, e la teorica della visione di *Condillac* ripugna direttamente a' fenomeni ottici. Questo filosofo per ispiegare il fenomeno della diminuzione della grandezza apparente dell'oggetto coll'aumento della distanza, ricorre alla diminuzione dell'immagine dipinta su la retina, e ricava questa diminuzione dalla diminuzione dell'angolo ottico; ma ciò è appunto un riconoscere come una legge primitiva: Che lo spirito vede immediatamente il punto visibile nell'estremità esteriore del raggio che colpisce la retina; ciò è un riconoscere la falsità de'giudizj indiscernibili che alterano le sensazioni visuali.

§ 101. « La Statua, continua *Condillac*, determina alcune volte le distanze pel grado di chiarezza delle figure che si offrono a' suoi occhi. Avendo sovente osservato, ch'ella vede più confusamente gli oggetti che sono lontani, e più distintamente que' che sono vicini, lega l'idea di lontananza alla veduta confusa di una

figura, e l'idea di prossimità alla veduta distinta. Ella prende dunque l'abitudine di vedere un oggetto molto lontano quando lo vede poco distintamente, e di vederlo vicino, quando ne distingue le parti. Allora, giudicando della grandezza per mezzo della distanza, come giudica in altre occasioni della distanza per mezzo della grandezza, ella vede più grande ciò che vede più lontano. *Due alberi, per esempio, che le invieranno immagini della stessa estensione, non le sembreranno uguali, nè alla stessa distanza*, se l'uno si dipinge più confusamente dell'altro: ella vedrà più grande e più lontano quello ove distinguerà meno cose. Una mosca ancora le sembrerà un uccellone nell'allontanamento, se, passando rapidamente davanti i suoi occhi, non lascia percepire, che un'immagine confusa, simile a quella di un uccello lontano. Questi principj son conosciuti da tutto il mondo, e la pittura li conferma. Un cavallo, che occupa su la tela lo stesso spazio di un montone, sembrerà più grande, e nell'allontanamento tostochè sia dipinto di una maniera più confusa.

« Così avviene, che le idee di distanza, di grandezza e di figura, acquistate da principio per mezzo del tatto, ci prestano in seguito de' soccorsi per rendere i giudizj della veduta più sicuri.

« La nostra Statua vedendo lo spazio prendere profondità a' suoi occhi, ha ancora un mezzo per conoscere con maggior precisione le distanze, e per conseguenza le grandezze: questo mezzo si è di portar la veduta su gli oggetti che son fra lei e quello che ella fissa. Ella lo vede più lontano e più grande, se ne è separata da' campi, da' boschi e da' fiumi; perchè l'estensione dei campi, de' boschi e de' fiumi, essendole nota, è questa una misura che determina quanto ella ne è lontana: ma se qualche elevazione le nasconde gli oggetti intermediarj, non gli giudicherà della sua di-

stanza, che intanto che qualche circostanza le ne richiamerà la grandezza. Un cavallo immobile può, per esempio, sembrarle assai piccolo ed assai vicino. Egli si muove, a' suoi moti ella lo riconosce, subito lo giudica della grandezza ordinaria, e lo percepisce nell'allontanamento.

« Ella lo crede subito assai piccolo ed assai vicino, perchè alcun oggetto intermediario non le ne fa vedere la distanza, e che alcuna circostanza non le insegna ciò che può essere; ma tostochè il moto lo fa a lei riconoscere, lo vede presso a poco della grandezza che sa appartenere a quest'animale; e lo vede lungi da lei, perchè giudica che la lontananza sia la sola causa che abbia potuto renderlo sì confuso a' suoi occhi. »

§ 102. Che colle nostre sensazioni sieno associati quasi sempre de' giudizj subitanei e di una velocità inconcepibile, e che questi influiscano sulla condotta della nostra vita, è una verità che l'esperienza c'insegna. Sono nella mia casa: odo nella strada la voce di un mio figliuolo, che da qualche tempo era assente: Ecco, dico, il mio figliuolo, che viene a me, e corro immantinenti ad abbracciarlo. È evidente, che colla semplice sensazione del suono si associano subitamente de' giudizj, e che io non posso distinguere alcuna distanza di tempo fra l'una e gli altri. Alla sensazione del suono attuale lo spirito riproduce quell'altra volta provata della voce del mio figliuolo: io deduco da ciò l'identità dell'individuo: giudico che quest'individuo mi renderà felice; che debbo dargli segno della mia allegrezza, affrettare la mia felicità, e correre in conseguenza ad abbracciarlo. Io volgo gli occhi, e veggo un mio amico che piange: l'interrogo subito su la cagione che l'affligge: quanti giudizj si uniscono qui alla sensazione, ed influiscono su la mia condotta! giudico, che il corpo,

che mi colpisce ha un' anima sensibile e che soffre: giudico, che l' individuo che soffre è lo stesso che ha avuto con me i rapporti di amicizia: io giudico, che debbo sollevarlo: giudico, che per sollevarlo mi è necessario di conoscere la cagione che gli reca dolore: io giudico, che, per conoscerla, debbo saperla da lui: io giudico, che per saperla da lui, debbo interrogarlo. Tutti questi giudizj sono istantanei, abituali, e necessariamente coesistono colla sensazione. Io non ne moltiplico gli esempj: ciascuno, riflettendo su la serie giornaliera delle sensazioni, può moltiplicarli a suo piacere. Esistono dunque incessantemente in noi de' giudizj subitanei, che concorrono colle nostre sensazioni a regolare la serie delle nostre azioni.

Anzi osservate, che coesistono molte operazioni intellettuali, il concorso delle quali è necessario, per dar nascita ad alcuni sentimenti semplici dell'anima. I giudizj di cui abbiam parlato suppongono gli atti della reminiscenza.

§ 103. Ma tutti questi giudizj ed atti dello spirito non alterano in menoma parte le nostre sensazioni: essi concorrono colle stesse allo stesso oggetto, ma lasciano le sensazioni nella loro purità: non è dunque necessario che i giudizj, resi abituali ed instantanei, unendosi alle nostre sensazioni, debbano alterarle. La luce è più densa a misura ch' è più vicina al punto raggiante; la sua densità ed efficacia si vanno diminuendo di mano in mano ch' essa si discosta dal punto luminoso; ed i matematici dimostrano, che le densità della luce sono nella ragione inversa del quadrato delle distanze dal corpo luminoso. Questa verità si conosce anche per mezzo dell'esperienza: perciò in circostanze eguali, la maggiore distanza è legata ad un chiarore più debole, e viceversa: ora lo spirito il quale è av-

vezzo a legare ad un chiarore più forte una maggiore vicinanza, e ad un chiarore più debole una vicinanza minore, prescindendo dalla diversità delle circostanze, giudica dalla maggiore o minor luce, la minore o maggiore distanza dall'oggetto, e così cade in errore. Egli giudica, che una stanza, le cui mura sono imbiancate, sia minore in grandezza della stessa stanza pria dell'imbiancamento, poichè giudica i muri più vicini. Similmente un campo coperto di neve sembra minore dello stesso campo vestito di verdi piante: i monti cospersi di neve sembrano più vicini; le fiamme sembrano più vicine in tempo di notte; i corpi opachi più vicini nel giorno che nel crepuscolo. Tutte queste apparenze non sono che de' giudizj abituali, istantanei e falsi. Ma essi non son falsi se non perchè non sono uniformi alle grandezze delle immagini. Si fa un abuso di linguaggio allorchè si dice, che noi vediamo la stanza imbiancata minore della stanza stessa prima dell' imbiancamento. Più grande e meno grande sono de' rapporti, ed i rapporti sono l' oggetto del giudizio: in questo caso dunque abbiamo de' giudizi falsi; ma questi giudizj, che si mescolano colla sensazione, non l'alterano punto. Se non avessi veduto la stanza pria dell' imbiancamento, io non formerei il giudizio di cui parliamo: ora si può egli forse asserire, che la sensazione sia diversa in questo caso da quella che io sperimento, dopo di aver veduta la stanza non imbiancata? Le sensazioni sono le stesse nell'uno caso e nell'altro; solamente nel secondo caso vi è unito un giudizio, una percezione di un rapporto fra due sensazioni, una primitiva, l'altra riprodotta. La sensazione, relativamente alla grandezza di un campo coperto di neve, è la stessa tanto nel caso in cui questo campo si vede dopo di essersi veduto coperto di piante verdi, quanto nel caso

in cui la prima volta che si vede, si vede coperto di neve; ma nel primo caso coesistendo alla sensazione de' giudizj abituali, lo spirito prova un certo sentimento di sorpresa che non prova nel secondo caso, sentimento il quale suppone la coesistenza di alcuni atti dello spirito colla sensazione, ma non già la compenetrazione degli stessi colla sensazione.

Quel che fa illusione su questo soggetto si è il vocabolo *vedere*. Noi impieghiamo questo vocabolo per denotare tutto il complesso delle operazioni ed affezioni dell' anima, che coesistono colle sensazioni visuali: noi diciamo: *Ho veduto il mio amico molto afflitto*. Ora l'afflizione è un sentimento dell'anima: ella non può dunque essere l' oggetto della visione degli occhi. Allorchè io veggo il mio amico, molti giudizj si uniscono alle sensazioni visuali: io giudico, che quest' oggetto visibile è lo stesso di quello che ebbe certi dati rapporti con me: io giudico, che il colore e la posizione del suo volto nascono da un sentimento di dispiacere e di mestizia, che modifica l' anima sua. Il vocabolo *vedere* ha dunque due sensi, uno più ristretto, l' altro più esteso: col primo s' indica la sola sensazione visuale, col secondo si esprime la sensazione visuale, e tutto il complesso delle operazioni intellettuali che l' accompagnano.

Allorchè io veggo la stanza imbiancata, accade nel mio spirito una sensazione visuale: questa produce la memoria della stessa stanza pria dell' imbiancamento: in seguito di queste due idee io pronuncio un giudizio su la loro grandezza; il vocabolo *vedere* nel suo senso proprio e ristretto, non dovrebbe esprimere, che la sola sensazione visuale: io dovrei dire: *io veggo la stanza imbiancata: io mi ricordo della stessa stanza non imbiancata: io giudico, che la grandezza della*

prima immagine è maggiore della grandezza della seconda. Con questa precisione di linguaggio non vi sarebbe forse stato luogo all'illusione su questo soggetto; ma esprimendo il vocabolo *vedere* tutto il complesso di queste operazioni intellettuali, dicendo: *io veggo la stanza imbiancata minore della stanza non imbiancata*, si crede che non si esprima che la sola sensazione, e perciò s'immaginano de' giudizj che alteràno le sensazioni. Ma la semplice analisi del fenomeno avrebbe fatto sparire l'impero trasformante di questi giudizj.

§ 104. Quello che abbiamo osservato su la maggiore o minor luce che si riflette dagli oggetti agli occhi nostri, dee osservarsi ancora su la visione più o meno distinta. Nelle maggiori distanze cessano di vedersi le parti minori degli oggetti, e perciò l'oggetto diviene più confuso; lo spirito, il quale si è avvezzato a legare una maggiore distanza alla veduta confusa, che alla veduta distinta dell'oggetto, forma su questi motivi i suoi giudizj su le distanze.

La ragione, per cui questi giudizj son falsi alcune volte, si è perchè lo spirito prescinde dalla diversità delle circostanze. Un corpo opaco, per esempio, che è illuminato da una stessa quantità di luce, e che ne rifletterebbe la stessa quantità, tanto quando si mira più da vicino, che quando si mira più da lontano, si giudicherebbe con ragione più vicino allorchè produce una sensazione di maggior chiarezza; ma se la luce da cui è illuminato è minore in un tempo di quella onde è illuminato in un' altro, questa circostanza diversa fa formare un giudizio abituale falso. Così avviene per i corpi opachi immobili, veduti dalla stessa distanza nel pieno giorno e nel crepuscolo. Lo stesso avviene allorchè si volge lo sguardo ad alcuni luoghi,

quando dopo una dirotta pioggia scorgesi l'aria del tutto pura e serena. Egli è vero che un oggetto più vicino cagiona una impressione più vivace, ma ciò avviene nelle stesse circostanze: queste cambiate, la maggior vivacità dell'impressione non dee far concludere una maggior vicinanza dell'oggetto.

§ 105. La ragione, per cui la distanza di un oggetto si crede maggiore, allorchè si veggono fra esso e noi degli oggetti intermediarj, che quando non se ne veggono, mi sembra esser la seguente. Quando vi sono questi oggetti, la distanza si divide in molte piccole distanze, distinte l'una dall'altra, e che producono una percezione più chiara, o più vivace di quella che producono quando queste parti di distanza sono uniformi e non distinte. Ciò è analogo agli altri fenomeni: un colore bianco risalta maggiormente a canto ad un color nero; poichè la differenza ed il contrasto eccita l'attenzione: ora dalla somma di queste piccole distanze, separatamente rilevate, formasi poi la stima dell'intiera distanza dell'ultimo oggetto.

Colla scorta di queste osservazioni i fisici han cercato in vario modo di spiegare il perchè la Luna ci sembra maggiore nell'orizzonte, che nello zenit: ecco alcune spiegazioni.

« Siccome gli oggetti si presentano d'ordinario ai nostri occhi con tanta maggior chiarezza quanto più vicini a noi sono, l'abitudine di vederli così ci spinge a credere che quegli oggetti medesimi sieno molto distanti qualora sono più oscuri e men luminosi del solito. Un autore inglese pretende molto verisimilmente che per questa ragione veggiam noi il sole e la luna piena più grandi all'orizzonte che in qualsivoglia altro sito del cielo, benchè per altro si sappia, che questi astri si trovano allora da noi più lontani che nol sono

nello zenit; poichè, dice egli, siccome la loro luce è allora molto indebolita, noi per abitudine ci crediamo che ciò venga da una maggior lontananza, e nella stessa foggia noi giudichiamo essersi avvicinati, qualora maggiormente su l'orizzonte alzandosi più brillanti divengono. Ora, quantunque l'angolo visuale sia sempre lo stesso, l'oggetto da esso abbracciato dee comparir maggiore, se più lontano il crediamo.

« Io non credo però, che rigettar si debba l'opinione del *Malebranche*, il quale attribuisce l'apparente grandezza della luna orizzontale all'interponimento degli oggetti terrestri. Ciò che prova dover questo venire in considerazione si è che la luna piena o il sole levante, essendo con un tubo, e conseguentemente come un corpo isolato, rimirato, perde molto di quell'apparente grandezza, massime quando se ne fa la prova prima di avere veduto l'astro colla semplice vista, poichè senza questo potrebbe il pregiudizio trattener l'illusione.

« Bisogna nondimeno convenire, che la luna piena pare alcuna fiata molto grande al suo levare, sebbene l'orizzonte sia limitatissimo, come quando si mira a traverso i rami di un grosso albero, immediatamente al di sopra di qualche edificio, dietro una montagna vicina, ecc. Egli è altresì vero, che quando così inopinatamente si vede, restiamo sovente sorpresi dalla sua grandezza, prima di pensare che possa essere un astro; finalmente vi sono certi tempi, ne' quali senza cangiare orizzonte, più sorprendente ci pare quel fenomeno. La spiegazione del signor *Smith*, a quella del P. *Malebranche* congiunta, non mi pare che soddisfaccia a queste osservazioni; che perciò io concludo, che l'effetto di cui si tratta, dipende non già da una sola, ma da più cagioni insieme, le quali bisogna pre-

curare di riunire per trovare una spiegazione compiuta. Perchè non si dirà col *Regis*, che una parte di questi effetti viene dalle rifrazioni della luce, accresciute da' vapori che regnano in maggiore abbondanza nella parte dell' atmosfera, a traverso di cui noi veggiamo l'astro nel tempo del suo levare (1)?

§ 106. « Ciascuno de' due occhi fissa l'oggetto che la mano prende, ciascuno rapporta i colori alla stessa distanza, allo stesso luogo, e come il rovesciamento dell' immagine non impedisce gli occhi di vedere un oggetto nella sua vera situazione, la stessa immagine, sebbene doppia, non gl' impedisce di vederlo semplice. La mano forza gli occhi a giudicare in seguito di ciò che ella sente in sè stessa; obbligandogli a rapportare al di fuori le sensazioni che provano in essi, fa che ciascuno le rapporti su l'unico oggetto ch' ella tocca, ed al solo stesso luogo in cui lo tocca. Non è dunque naturale che lo veggano doppio. »

Così *Condillac* (2). Colla legge della visione, da me stabilita nel § 87, si spiega facilmente come il rovesciamento dell' immagine non impedisce la veduta dell' oggetto nella sua vera situazione, poichè, come si è detto nel § 85, il punto estremo dell'oggetto che è in alto, colpisce un punto che è al basso nella retina urtata, ed un punto oggettivo, ch' è nel basso, ne colpisce uno nella retina ch' è nell' alto.

È facile ancora di spiegare il fenomeno dell' unità dell' oggetto malgrado la duplicazione dell' immagine, senza avere il bisogno di ricorrere con *Condillac* all' istruzione del tatto. L'esperienza c' insegna, che vi

(1) *Nollet*, Fisica, lez. XV.
(2) Op. cit., III P., c. III.

ha de' casi in cui si vede l'oggetto raddoppiato. Se innalzo un bastone verticalmente in faccia al muro di una stanza, e poi, ponendomi a rincontro in distanza di due o di tre palmi, ergo il mio dito indice nella direzione del naso discosto per circa sei pollici, e l'oppongo così direttamente al bastone; tutte le volte che io fisso attentamente lo sguardo sopra il bastone, non ne scorgo che un solo; ma veggo raddoppiato il mio dito, sebbene la sua immagine sia alquanto confusa. Se poi fisso lo sguardo sul dito, lo veggo unico immediatamente, e mi si raddoppia il bastone; la cui vista è alquanto confusa, laddove il dito mi comparisce distinto.

Ciò supposto, io dico, che quando l'oggetto si vede distintamente, e non raddoppiato, ciò avviene perchè gli assi ottici de' coni luminosi, che hanno le basi nei due occhi, concorrono negli stessi punti dell'oggetto; laddove nel caso contrario non vi concorrono.

La maggior parte degli ottici dà la seguente spiegazione di questo fenomeno:

« La membrana, che veste il fondo dell'occhio, e sopra cui si dipinge l'oggetto, questa membrana, dissi, è un composto di fibre appartenenti al nervo ottico; e possiam credere, o per lo meno supporre con molta verisimiglianza, che nei due occhi d'uno stesso individuo, queste membrane d'ordinario si rassomigliano nel numero, nell'ordine, e forse ancora nel grado di elasticità dei filetti nervosi che le compongono. Ciò posto, qualora i due occhi verso uno stesso oggetto si dirigono, le immagini cadono tosto nell'uno e nell'altro su parti simili e corrispondenti al composto di cui ho detto, e le due sensazioni che ne risultano, essendo, per dir così, unisone l'una all'altra, non fanno nascere nell'anima che una sola e medesima idea più forte e

più sicura, che per una sola immagine, ma però sempre identica.

« Quindi ne segue, che si deve veder l'oggetto doppio quando le due immagini cadono nel fondo degli occhi sopra parti non analoghe o non corrispondenti; e questo infatti succede qualora queste parti simili non si trovano rivolte dalla parte dello stesso oggetto, come ciascuno da per sè può esperimentarlo premendo alquanto da una parte uno degli occhi a fine di rivoltarlo (1). »

Io non contrasto agli ottici che ho citato, che quando l'oggetto si vede distintamente, e non duplicato, le immagini, e, per dir meglio, le impressioni si fanno in parti analoghe della retina o della coroide, ma sostengo, che in questo caso gli assi ottici concorrono nel punto medesimo: ciò si confessa da' difensori stessi di questa opinione: il signor *Poli*, ragionando su l'esperienza allegata, dice: «Volendo ragionare un poco sul tal fatto, si rileverà senza fatica, che quando io rivolgo entrambi gli occhi al bastone, fo necessariamente concorrere in un punto di quello ambidue gli assi ottici: e quindi fo sì, che essi vadano a ferire i punti corrispondenti in entrambe le retine (2). »

§ 107. « Il signor *Chezelden*, famoso chirurgo di Londra, ha molte volte avuto occasione di osservare de' ciechi-nati, a cui ha abbassato le cataratte. Come egli ha osservato, che tutti gli hanno presso a poco detto le stesse cose, si è limitato a render conto di colui, da cui ha ricavato de' fatti più circonstanziati. Era questo un giovanetto di 13 in 14 anni. Bisogna osser-

(1) *Nollet*, Op. cit., lez. XVII.
(2) Fisica, lez. 23, § 1552.

vare, che egli non era tanto cieco da non distinguere il giorno dalla notte. Egli distingueva ancora in una gran luce il bianco, il nero ed il rosso. Ma queste sensazioni erano sì differenti da quelle ch' egli ebbe nel seguito, che non potè riconoscerle. Quando principiò a vedere gli oggetti gli parvero toccare la superficie esteriore del suo occhio: la ragione ne è sensibile.

« Pria che se gli togliessero le cataratte, aveva sovente osservato, che cessava di veder la luce tostochè portava la mano su i suoi occhi. Egli contrasse dunque l'abitudine di giudicarla al di fuori. Ma perchè questa luce era un barlume debole e confuso, non distingueva abbastanza i colori per discovrire i corpi che glieli inviavano. Non gli giudicava dunque ad una certa distanza; non gli era dunque mica possibile di distinguervi della profondità; e per conseguenza dovevano sembrargli toccare immediatamente i suoi occhi: ora l'operazione non potè produrre altro effetto, che di render la luce più viva e più distinta. Questo giovanetto doveva dunque continuare a vederla ove egli l'aveva giudicata fin allora, cioè dirimpetto al suo occhio.

« In conseguenza egli non percepiva che una superficie uguale alla grandezza di quest' organo (1). »

Una delle sorgenti degli errori filosofici si è di far dire all' esperienza ciò ch' ella non dice, confondendo i dati sperimentali colle deduzioni che si pretendono scendere da questi dati. Lo stato della questione che ci occupa si è: 1.° Le sensazioni visuali si limitano a modificar l'anima senza istruirla di un' esistenza esterna? 2.° Queste sensazioni ci danno l' idea dell' estensione e della figura? Ora le esperienze fatte da *Chezelden*

(1) *Condillac*, Traité des Sensations, III P., c. V.

sul cieco-nato, di cui parliamo, se provassero qualche cosa, proverebbero su questi due punti, tutto il contrario di quel che pretendono i filosofi che io qui combatto. Allorchè il cieco-nato acquistò la vista, egli vide gli oggetti al di fuori di sè; egli li vide estesi e figurati.

Ma, dice *Condillac*, questo cieco non essendo perfettamente cieco, in maniera che non distinguesse il giorno dalla notte, ed alcuni colori, egli aveva imparato dal tatto a vedere al di fuori. Ma ciò, io replico, è un supporre ciò che è in quistione; ciò è un voler far dire all'esperienza ciò che ella non dice. Se nell'atto che il signor *Chezelden* ha osservato il cieco-nato, egli già colle sensazioni visuali percepiva al di fuori, a quale oggetto ricorrere all'esperienze di *Chelzelden*, per risolvere le questioni che ci occupano? Io poi non saprei, perchè le mani, avendo imparato il cieco-nato a vedere al di fuori, gli abbiano imparato a rapportare le sue deboli sensazioni visuali su la superficie dell'occhio piuttosto che su gli oggetti. Gli stessi motivi, che *Condillac* somministra alla sua Statua, per farle estendere sugli oggetti le sensazioni de' colori eran sufficienti per far che il cieco, di cui parliamo, avesse steso su gli oggetti in una gran luce, il bianco, il nero, il rosso, che egli distingueva.

§ 108. Il filosofo, il quale non si pasce di arbitrarie supposizioni, osserva che le sensazioni son relative alla natura dell'organo, e che non si può nulla concludere da ciò che provava il cieco pria che gli si abbassassero le cateratte, ed anche dopo, da ciò che provano gli uomini dotati di occhi sani e bene organizzati.

La cateratta è l'opacità del cristallino. In qualunque modo il cristallino, divenuto opaco si sopprima, la vista si riacquista, il globo dell'occhio rimane però in uno stato diverso da quello degli occhi sani: poichè rima-

nendo del tutto riempiuto da' due umori aquoso e vitreo, i raggi di luce, che più non trovano ostacolo, si raccolgono sopra la retina imperfettamente, perchè loro manca il grado di rifrazione, che d'ordinario ricevono nel cristallino.

Condillac, nel Trattato su l' Origine delle Conoscenze umane, aveva fatto delle sensate riflessioni su l' esperienza del cieco di *Chezelden*: io le trascrivo qui: « Sebbene noi siamo ancora molto lontani dal conoscere tutto il meccanismo dell'occhio, noi sappiamo, che la cornea è più o meno convessa; che a proporzione che gli oggetti riflettono una maggiore o minore quantità di luce, la pupilla si restringe o s' ingrandisce, per dare il passaggio ad un minor numero di raggi, o per riceverne un numero maggiore: si sospetta che il serbatojo dell' umore aquoso prende successivamente diverse forme. Egli è certo che il cristallino avanza o retrocede, affinchè i raggi della luce vengano precisamente a riunirsi su la retina o su la coroide; che le fibre delicate della retina sono agitate e scosse in una varietà sorprendente; che questo scuotimento si comunica nel cervello ad altre parti più delicate, e la cui molla dee essere più ammirabile. Finalmente i muscoli, che servono a far girare gli occhi verso gli oggetti che si vogliano fissare, comprimono ancora tutto il globo dell' occhio, e per questa pressione ne cambiano più o meno la forma. Non solamente l' occhio con tutte le sue parti debbe esser pronto a tutti questi moti, a tutte queste forme ed a mille cambiamenti che non conosciamo, con una prontezza che non è possibile d' immaginare; ma bisogna ancora, che tutte queste rivoluzioni si facessero in un' armonia perfetta, affinchè tutto concorra a produrre lo stesso effetto. Se, per esempio, la cornea fosse troppo o troppo poco con-

vessa, per rapporto alla situazione ed alla forma delle altre parti, gli oggetti ci sembrerebbero confusi, rovesciati, e non distingueremmo, *se ciò che le nostre mani avessero sentito essere in alto o in basso sarebbe in effetto in alto o in basso.* Si può convincersene servendosi di una lente la cui forma non si accorderebbe con quella dell' occhio.

« Se, per ubbidire all'azione della luce, le parti dell'occhio si modificano incessantemente con una sì gran varietà, ed una sì gran vivacità, ciò non può avvenire se non perchè un lungo esercizio ne ha reso le molle più pieghevoli e più facili. Ora non era questo il caso del Giovanetto, a cui furono tolte le cateratte. I suoi occhi dopo quattordici anni cresciuti e nutriti, senza che egli ne avesse fatto uso, resistevano all'azione degli oggetti. La cornea era troppo o troppo poco convessa per rapporto alla situazione delle altre parti. Il cristallino, divenuto quasi immobile, riuniva tuttora i raggi al di qua o al di là della retina; o se esso cambiava di situazione, non si metteva giammai al punto ove avrebbe dovuto trovarsi. Bisognò un esercizio di molti giorni per far muovere insieme delle molle tanto indurite dal tempo. Ecco perchè questo Giovanetto andiede a tentoni per lo spazio di due mesi (1). »

Su la visione della distanza io fo particolarmente questa osservazione: allorchè si dice, che al Giovanetto di cui parliamo, gli oggetti sembravano toccare i suoi occhi, si ammette già una percezione di distanza: l'occhio non può veder direttamente sè stesso; perciò il vedere un oggetto, senza vederlo in una certa distanza è una contraddizione: avvicinate la vostra mano al vostro occhio, per quanto vi piacerà, finchè ella sarà visibile, dee essere in una certa distanza dall' occhio,

(1) Op. cit., I P., c. VI.

sebbene picciolissima. L'occhio non vede nulla fuori di sè senza vederlo in una qualche distanza; ed allorchè si dice che un oggetto sembra di toccar l'occhio, ciò significa che fra l'oggetto e l'occhio non vi sono altri oggetti frapposti.

CAPO VI.

Riassunto delle dottrine esposte. Soluzione di alcune difficoltà.

§ 109. Le sensazioni sono i primi elementi del pensiere: l'analisi delle facoltà dello spirito dee dunque incominciare da quella delle sensazioni. La sensazione, si domanda, è per sua natura *soggettiva*, o pure *oggettiva?* Vi sono tre opinioni su quest'importante quistione: una adotta generalmente la *soggettività* della sensazione; un'altra attribuisce l'*oggettività* alla sola sensazione di solidità; una terza finalmente difende l'*oggettività* di qualunque sensazione. Nel Capo primo abbiamo esposto tutte e tre queste opinioni: abbiamo esaminato le ragioni colle quali si difendono, e ci siamo determinati per l'ultima. Abbiamo ivi veduto, che le opinioni, le quali contrastano l'*oggettività* della sensazione, partono da un canone vizioso del dommatismo cartesiano, il quale ha esercitato la sua perniciosa influenza nella filosofia.

§ 110. Nello stato di cui abbiamo coscienza tutte le sensazioni sono *oggettive*: or, se, secondo i difensori della prima, e della seconda opinione, tutte le sensazioni, o alcune di esse sono *soggettive*, come divengono esse *oggettive*? In una parola: onde viene l'*oggettività* delle sensazioni? Qui si presentano i giudizj, i quali, resi abituali, si rendono indiscernibili, ed impri-

mono l'*oggettività* alle sensazioni. La dottrina di siffatti giudizj è stata esaminata nel Capitolo secondo. Questo esame è fondamentale nella Critica della Conoscenza, e semplificando l'espressioni ci pone in un punto sublime di veduta. Il giudizio è un atto dello spirito, ed è intieramente *soggettivo*. Se il giudizio mescolandosi alla sensazione le imprime l'*oggettività*; se la sensazione essendo una modificazione interna, diviene esterna per l'atto del giudizio, che la trasforma, allora, generaleggiando la quistione, si dirà: *Come le nostre facoltà intellettuali trasformano tanto le impressioni che vengono dal di fuori, che l'azione del* me *su sè stesso in conoscenze*? È questo il problema che si propone il *criticismo*, il quale ha generaleggiato il problema ideologico della trasformazione delle sensazioni.

§ 111. Posto in questo punto di veduta ho semplificato la quistione, e fissato il problema fondamentale della realtà della conoscenza: *Le percezioni nostre primitive*, ho io domandato a me stesso, *son esse di lor natura oggettive o soggettive?* Mi son determinato per l'*oggettività*. In seguito ho interrogato di nuovo me stesso: *Qualche elemento soggettivo, mescolandosi alle nostre percezioni primitive, è egli capace di alterarle*? Mi son determinato per la negativa. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nel Capitolo secondo: ma ella ha ricevuto nuovi sviluppamenti trattando nel Capitolo quinto la teorica della visione. Gli argomenti più ordinarj per la forza trasformatrice de' giudizj, si prendono da' fenomeni della vista: io ho mostrato *l'oggettività* della visione, ed ho fatto vedere, che non è necessario di supporre, che le sensazioni visuali sieno alterate da' giudizj che vi si associano.

§ 112. Ma qui ci si presenta una difficoltà, che non abbiamo ancora risoluto: io l'ho proposta nel § 48, e ne ho promessa la soluzione: le nostre sensazioni, si dice, sono interne modificazioni del *me*, intanto le riferiamo agli organi che ce le trasmettono, e ne facciamo di più le qualità degli oggetti esterni. Terribile difficoltà, e dalla quale sono spesso rimasto spaventato!

Ho osservato, che la percezione del *me* è simultanea a quella delle sue modificazioni: ma che cosa è questo soggetto, e come è egli modificato? Questo soggetto è l'*Io*, è questa la sola risposta, che io posso fare ad una tal domanda: io non posso percepirlo isolatamente dalle modificazioni, ed ignoro come le modificazioni si legano a lui. Le modificazioni nondimeno che io percepisco nel *me* sono reali.

Io prendo colla mia mano un globo: io percepisco la mano, ed il globo; ma percepisco la mano non solo come distinta dal globo, ma come un organo per mezzo di cui percepisco il globo: io guardo il globo come un corpo estraneo al *me*, ma riguardo la mano come un corpo intimamente unito al *me*. Io ignoro il come di quest' unione, ma ella è un fatto per me. Le sensazioni sembrano dunque nella mano, perchè l'*Io* sente per mezzo della mano e nella mano. L'*Io* è semplice; ma egli è intimamente unito ad un corpo: questa unione è il mistero del Creatore: l'uomo è in conseguenza un essere *misto*. Le sensazioni sembrano essere negli organi sensorj, poichè l'*Io* sente per mezzo di essi, ed è presente in essi.

Mi si dirà, che l'*Io* ha la sua sede nel cervello, e propriamente nel *sensorium*. Io convengo, che per aver luogo la sensazione è necessario che l'impressione sia recata nel cervello; ma dico, che lo spirito

è intimamente unito a tutto il corpo, e presente a tutto il corpo. Gli scolastici dicevano, che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte: io dico solamente, che l'unione dell'anima col corpo è incomprensibile, e che perciò non può spiegarsi il come l'anima sia presente a tutto il corpo. Qui si presenta un mistero; bisogna rispettarlo. I filosofi, i quali vogliono, che le sensazioni sembrino negli organi, in forza di giudizj abituali ed indiscernibili, suppongono che l'*Io* non senta il suo corpo in conseguenza della sua unione col corpo, ma in forza di un'abitudine contratta. Ho dimostrato, che questa supposizione non può sostenersi. *È impossibile di fare con degli elementi soggettivi un oggettivo.*

§ 113. L'*Io* percepisce sè stesso, e percepisce i corpi esterni: egli percepisce sè stesso come un soggetto che è l'*Io;* ma non si percepisce isolatamente dalle sue modificazioni. Egli percepisce i corpi esterni come de'soggetti che sono *un fuor di sè;* ma non percepisce questi isolatamente dalle loro modificazioni. Le modificazioni, che l'*Io* percepisce in lui sono reali: esse esistono incontrastabilmente nel *me.* Ma le modificazioni, che egli percepisce ne'corpi, pare che non siano che le nostre stesse modificazioni interne, riferite agli oggetti esterni. Sviluppiamo questa difficoltà.

Il sapore è una sensazione dello spirito; non v'ha nulla nell'oggetto che corrisponda a ciò che denota il vocabolo *sapore:* noi attribniamo dunque al corpo saporoso una nostra sensazione, e ne facciamo una sua qualità. Questa difficoltà, io rispondo, nasce dall'ambiguità del vocabolo *sapore.* Un tal vocabolo può denotare una sensazione dell'anima, e l'oggetto di questa sensazione, il quale è una qualità del corpo sapo-

roso: è impossibile che, preso per sensazione, denoti una qualità esterna, nell' atto che il corpo saporoso si riguarda come privo di sensibilità: allorchè dunque si attribuisce il sapore al corpo, non si attribuisce certamente la sensazione del sapore, ma l' oggetto di questa sensazione.

Ma, si replica, che cosa è mai questa qualità esterna, oggetto della sensazione del sapore? È, io rispondo, l' azione del corpo saporoso sul *me*. Io non ho coscienza isolatamente di quest' azione; ma son conscio della sensazione, la quale è la reazione del *me*: percependo la sensazione come una reazione, io percepisco nella sensazione l'azione esterna; ma non potendo percepire l' azione sola, senza la reazione, io non la posso conoscere in sè stessa; ella è una incognita, che io non posso determinare, ma che è tuttora positiva. Ricordandosi dell' assioma scolastico: *ciò che si riceve, si riceve secondo il modo del recipiente*, ed osservando che noi non possiamo isolare ciò che si riceve dal modo con cui dal recipiente si riceve, si vedrà, che noi nelle sensazioni sappiamo solamente che qualche cosa si riceve, ma non possiamo in sè stessa determinarla. Si cade in equivoco allorchè si pretende che noi riferiamo il sapore al corpo saporoso, a cui non può competere. Se per *sapore* s' intende la sensazione, noi non riferiamo il sapore al corpo saporoso; se per *sapore* s' intende una azione incognita sul *me*, la quale è determinata non in sè stessa, ma dal suo rapporto alla sensazione, il sapore compete realmente al corpo saporoso.

§ 114. Tutti gli uomini sentono i colori negli oggetti esterni: intanto la filosofia dimostra che i colori sono modificazioni dello spirito.

Il vocabolo *colore* è preso qui in due sensi diversi, e che si confondono: esso può denotare l' azione de'

corpi su gli occhi per mezzo della luce, e la sensazione che corrisponde a quest'azione. Tutto il mondo de' corpi non è che un complesso di *fenomeni* o di *apparenze*, poichè ciò che si riceve dal di fuori non può isolarsi dal modo onde si riceve. Questo vocabolo di *apparenza* o di *fenomeno* ha bisogno di qualche spiegazione. *Apparenza* significa ciò che apparisce, e che non esiste nel modo in cui apparisce. L'apparenza suppone dunque tre realtà: 1. Quella del soggetto che apparisce; 2. quella del soggetto a cui apparisce; 3. quella del rapporto del primo al secondo. Veggo un oggetto dietro lo specchio: è ciò una *apparenza:* essa suppone: 1. la realtà dell'oggetto che si vede; 2. quella dell'occhio che lo vede; 3. quella dell'azione dell'oggetto su l'occhio, per mezzo dalla riflessione della luce.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di percepire le realtà esterne: sono i diversi modi onde appariscono allo spirito queste realtà. Le *apparenze* non si formano dunque perchè noi acquistiamo l'abitudine di trasportare al di fuori le nostre interne sensazioni; ma esse sono essenziali alla nostra sensibilità. Esse nascono non già dalla trasformazione del *soggettivo* in *oggettivo*, ma dalla impossibilità d'isolare l'uno dall'altro; impossibilità originaria alla nostra natura.

L'atto di coscienza distingue nella sensazione la modificazione interna dal soggetto sentito come *un fuor di me*. Una moltitudine di soggetti, che sono *un fuor di me* è dunque *l'oggettivo*, che la coscienza isola e distingue dal *soggettivo*. Le modificazioni poi delle realtà esterne non sono isolate nella coscienza dalla sensazione, e nascono perciò le apparenze.

§ 115. Da queste analisi, che mi sembrano della

piu alta importanza, si deduce, che non v'ha alcun senso, a cui possa ragionevolmente attribuirsi un' *oggettività* maggiore di un'altro. Tutti ci rivelano de' soggetti esterni al *me*. Niuno ci istruisce del vero modo di esistere di questi soggetti, o, per dirlo in altri termini, delle loro proprietà assolute. Tutti ci fanno conoscere i rapporti dell'esterne realtà con noi, cioè le loro propietà relative, conoscenza racchiusa nella coscienza del modo onde gli oggetti esterni ci appariscono.

Si cade dunque in errore allorchè si pretende con *Destutt-Tracy*, che il tatto e non la vista c'istruisca del vero modo di esistere de' corpi. I microscopj non ci mostrano forse una figura diversa da quella del tatto? La nostra pelle non sembra all' occhio, armato del microscopio, a guisa di squame di pesce? Quante disuguaglianze non si scoprono dal microscopio in una superficie che al tatto sembra perfettamente levigata? I modi assoluti di esistere de' corpi sono inaccessibili a' sensi. Il mondo dell'intelligenza infinita non è il mondo della nostra sensibilità. La nostra conoscenza è limitata, ma ella è reale.

§ 116. I metafisici comunemente eran partiti dal fatto della percezione del corpo: eglino non cercarono se questo era un fatto composto: disputarono della natura di questo fatto nel suo rapporto all' oggetto esterno; eglino non l'esaminarono nel rapporto alle nostre facoltà. I metafisici precedettero gl' ideologi; ma nell' ordine scientifico, il problema dell' ideologia dee precedere quello della metafisica. *La percezione di una esistenza esterna è ella reale? Come può esserlo?* Nella veduta di risolvere questo problema, ho esposto nel Capo terzo i diversi sentimenti de' filosofi: nel Capo quarto gli ho esaminati, ed ho cer-

cato di stabilire il mio. Con questo metodo ho riguardato la quistione sotto tutt' i punti di veduta. Non v' ha mezzo; o lo spirito non è in rapporto diretto cogli oggetti, o pure è in questo rapporto. Nella prima supposizione concorrono tutti i sistemi de' metafisici sino a *Reid*. Alcuni ripongono il canale della comunicazione fra lo spirito, e gli oggetti nelle idee da essi riguardate come le *rappresentazioni* degli oggetti; altri, rigettando questo mezzo di comunicazione, ripongono il rapporto fra lo spirito e gli oggetti nel carattere *rappresentativo* della percezione. Ho distrutto con argomenti invincibili il sistema della *rappresentazione* riguardato sotto tutt' i punti di veduta, ed ho posto con *Reid* lo spirito in rapporto diretto cogli oggetti.

Ma questo rapporto, che nel sistema di *Reid* è arbitrario, è essenziale nel mio. Ho supplito ai difetti, che presentava su questo articolo la filosofia dell' esperienza, ed ho stabilito che il rapporto diretto della percezione sensibile coll' oggetto esterno è essenziale; che la realità della percezione sensibile è connessa necessariamente colla realtà dell' oggetto, e che la percezione sensibile è l' *intuizione dell' oggetto*.

CAPO VII.

Della Coscienza.

§ 117. Non si può aver dallo spirito umano la percezione del *me* senza aver quella di *un fuor di me*. Abbiamo posto fuor di dubbio questa verità: ma si può forse avere la percezione di *un fuor di me* senza aver quella del *me?* Ecco un' altra quistione importante.

La scuola di *Leibnitz* ammette delle percezioni, di cui non si ha coscienza: queste percezioni son quelle che essa chiama *oscure*: il lettore può vedere esposta questa opinione nel § 56 di questo volume. Lo spirito, secondo *Leibnitz*, ha delle percezioni oscure: di queste non ne ha coscienza: or la percezione, secondo questo filosofo, è la rappresentazione del composto nel semplice: la monade nel suo stato interno inviluppa la moltitudine nella unità: si può dunque, secondo questa dottrina, percepire *un di fuori* senza saperlo, senza averne coscienza. Ciò è lo stesso, che asserire, potere la percezione di *un fuor di me* avere esistenza senza quella del *me*.

§ 118. Rimenata la quistione alla sua più semplice espressione, mi sembra facile il risolverla. *È essa possibile la percezione di un fuor di me, senza la percezione del me?* La percezione di *un di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti: se non vi sono due oggetti, non può esservi *un di fuori*. Percepire *un di fuori* si è percepire un oggetto distinto da quello che percepisce: colla percezione di un oggetto solo non è mica possibile la percezione di *un di fuori*.

Ma si dirà: Non è forse possibile la percezione di un oggetto senza che questo sia percepito come *un di fuori*? Le nostre percezioni primitive debbono essere determinate; la percezione di un oggetto, che non sia percepito nè come l'*Io*, o interno *al me*, nè come *un fuor di me*, sarebbe la percezione dell'essere in generale, percezione la quale suppone più percezioni distinte, cioè quella del *me*, e quella di *un di fuori*.

§ 119. Se la percezione di *un fuor di me* non è possibile senza quella del *me*, segue che non possono esservi nel *me* delle percezioni senza esser sentite.

Ammettere come possibili siffatte percezioni, si è ammettere come possibile la percezione di *un fuor di me* senza quella del *me*. La percezione del *me* è la percezione di un soggetto con alcune modificazioni: noi non abbiamo la percezione del *me* senza quella delle sue modificazioni; se adunque si suppone uno stato in cui non si percepiscano le modificazioni del *me*, si ammette come possibile uno stato, in cui si abbia la percezione di *un fuor di me* senza quella del *me*.

Lo spirito ha dunque coscienza di tutte le sue percezioni, e la dottrina di *Leibnitz* è falsa.

Ciò che lo spirito non percepisce l'ignora, e ciò che ignora nol percepisce: percepire una cosa, ed ignorarla mi sembra una contraddizione: la percezione rivela allo spirito una qualche cosa: ora se lo spirito ignora la sua percezione, ignora ancora l'oggetto percepito, il che vale quanto dire che nol percepisce.

Se ogni percezione, che si trova nello spirito dee esser sentita, pare che si debba ammettere un numero infinito di percezioni, poichè il sentimento della prima percezione dee esser sentito; il sentimento di questo primo sentimento dee esser sentito ancora, e così di seguito.

Io non determino il numero delle percezioni che dal numero degli oggetti; anzi credo che lo spirito non sia capace, che di una modificazione semplice, la quale può abbracciare una moltitudine di oggetti. Gli oggetti delle nostre percezioni sono l'*Io* ed *un fuor di me*. L'*Io* è ciò che percepisce *un fuor di sè*, e sè stesso: è dunque dell'essenza del *me* di percepire ciò che avviene in lui. Il sentimento della coscienza è la stessa coscienza, ossia la stessa percezione del *me*. Allora che si pretende esservi nello spirito un numero

infinito di sentimenti, ciò nasce perchè, dato un oggetto, lo spirito può moltiplicarne il numero a piacere.

§ 120. Gli esempj del rumore del mare, e del suono confuso di cento voci, addotti da *Leibnitz*, e da *Baumeistero*, e rapportati nel citato § 56, non provano cosa alcuna a favore delle percezioni prive di coscienza. È necessario, dice *Leibnitz*, che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto piccoli si suppongano, altrimenti non si avrebbe mica quella di 100,000 onde, poichè 100,000 nulla non potrebbero fare qualche cosa. Questo argomento suppone ciò che è in quistione: esso suppone, che la sensazione del rumore del mare sia composta, ed in questa supposizione l'argomento procede bene, poichè bisognerebbe certamente che fosse composta di altre sensazioni. Ma questa sensazione essendo semplice, l'argomento di *Leibnitz* non prova l'esistenza delle percezioni prive di coscienza. Allora che non siamo nel caso di decomporre le nostre sensazioni esse sono sempre semplici.

È ugualmente di niun valore l'argomento di *Baumeistero*: « Situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori, posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale; voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione per cui ne percepiate una piuttosto che un'altra, e ciò non ostante non intenderete nulla, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio dalla voce di Tizio. » Questo argomento mi sembra contenere una contraddizione. Dire, che io percepisco cento voci, si è dire che percepisco una somma di voci; intanto si afferma, che non intendo nulla. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane*, ed il suono *acqua*.

Ora si conviene, che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua*: non posso dunque percepire la somma, o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque io provo? Una sensazione semplice, la quale non è nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell'uno, e dell'altro.

La sensazione più forte fa cessare la sensazione più debole, come il sorgere del sole su l'Orizzonte ci toglie la veduta delle stelle. In conseguenza di un tal principio si dee concludere, che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle 99 voci; ma che l'impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre nello spirito la modificazione semplice, che è la sensazione di quel dato rumore.

È certo che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l'oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Quando un oggetto è la base di un angolo ottico minore di una certa data quantità, è invisibile: lo abbiamo osservato nella teorica della visione: ora l'oggetto il più piccolo, che sia capace di esser veduto, è il *minimo visibile*; e generalmente l'oggetto il più piccolo, che sia capace di esser sentito, è il *minimo sensibile*. Nè si dica che qualunque oggetto vedendosi esteso il minimo visibile è perciò impossibile; poichè l'essenza del minimo visibile consiste nella impossibilità d'immaginare un'estensione minore di quella del minimo visibile, e nell'impossibilità di vederla. La metà dell'estensione minima visibile non si può giammai veder sola, nè immaginarsi.

CAPO VIII.

Del Sistema delle Facoltà dello Spirito.

§ 121. Gli oggetti de' nostri pensieri debbono esser dati allo spirito: questi oggetti non possono esser altri, se non che l'*Io*, e le sue modificazioni da una parte, gli oggetti esterni, ed i loro rapporti col *me* dall' altra parte. La coscienza, e la sensibilità esterna ci danno, come abbiamo veduto, tutti questi oggetti: queste due facoltà incominciano dunque la nostra vita intellettuale. Offerti allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri, egli dee agire per costruire l' edifizio delle sue conoscenze; senza quest' azione gli oggetti dati allo spirito formerebbero un *caos*, che non offrirebbe alcuna conoscenza. L' azione dello spirito sugli oggetti, che gli sono offerti non può versarsi in altro, se non che a decomporre questi oggetti, o a comporli, e riunirli: la prima operazione si chiama *analisi*, la seconda *sintesi*. Tutte le nostre conoscenze sono dunque il prodotto dell' analisi, e della sintesi. Le operazioni dell' analisi, e della sintesi ricercano, per la formazione di un sistema di conoscenze, di esser dirette; la volontà mossa dal desiderio le dirige.

Se gli effetti delle nostre operazioni intellettuali fossero passeggieri come le operazioni medesime, la nostra vita intellettuale incomincerebbe a ciascuno istante; l' Autore Supremo della natura ci ha dotato di una facoltà, la quale rende permanenti questi effetti: questa facoltà è quella di riprodurre le percezioni passate; ed io la chiamo *immaginazione*. Con questa facoltà nulla manca per la formazione del sistema completo delle nostre conoscenze. La coscienza, la

sensibilità, l'immaginazione, l'analisi, la sintesi, il desiderio, la volontà son dunque le facoltà elementari dello spirito umano. Il sistema delle nostre conoscenze si rassomiglia ad un edifizio: lo spirito ne è l'architetto: per formare un edifizio sono necessarj i materiali; questi debbono essere dati all'architetto; egli non può crearli, ma dee trovarli nella natura. Lo spirito per conoscere, e pensare, ha bisogno degli oggetti; questi debbono essergli dati; egli non può crearli, perchè il pensiere non può avere esistenza senza l'oggetto: la coscienza, la sensibilità, l'immaginazione gli danno gli oggetti del pensiere: la prima gli dà il *me*, e le sue modificazioni; la seconda gli oggetti esterni al *me*, ed i rapporti di questi oggetti col *me*; la terza gli oggetti assenti, ma che sono stati presenti altra volta. I materiali, de' quali ha bisogno l'architetto sono confusi nella natura: egli ha dunque bisogno de' collaboratori per dividerli: così vi sono de' lavoratori incaricati a dividere il legname necessario per la costruzione dell'edifizio, la pietra per formar la calce, ecc.: ma dopo di ciò ha bisogno de' collaboratori per riunire i divisi materiali; così vi sono necessarj de'lavoratori per collegare insieme le pietre per mezzo della calce. Similmente lo spirito ha bisogno dell'analisi per segregare gli oggetti della sua meditazione; se la coscienza, la sensibilità, l'immaginazione, gli presentano una moltitudine di oggetti insieme, è necessario che egli gli riguardi partitamente, che gli decomponga; ma dopo di aver decomposto, dee ricomporre, altrimenti non percepirà giammai l'oggetto intero, ed il sistema delle sue conoscenze non sarà costruito. L'analisi decompone, la sintesi ricompone, ma i collaboratori dell'architetto han bisogno di esser diretti nelle loro operazioni; altrimenti l'edifizio non po-

trebbe costruirsi: l'architetto, che presiede al lavoro fa conoscere a' lavoratori la sua volontà; e questa volontà dirige le loro operazioni: le operazioni dell'analisi, e della sintesi han bisogno di esser dirette; la volontà le dirige. La volontà dell'architetto è mossa dal desiderio di procurarsi dell'argento, o, per dir meglio, dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni: similmente la volontà, che dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi, è mossa dal desiderio.

§ 122. La sensibilità e la coscienza presentano allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri; l'immaginazione riproduce le loro percezioni: l'analisi divide, isola gli oggetti; la sintesi gli riunisce: la volontà, mossa dall'appetito, dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi, e così si forma l'edifizio delle nostre conoscenze.

Ad una diligente meditazione il sistema che abbiamo delineato delle facoltà dello spirito dee sembrare evidente; ciò non ostante i filosofi, per quanto io sappia, non l'hanno preso interamente: sono nel dovere di riferire i loro diversi pensamenti su l'oggetto che ci occupa, di sommetterli ad un diligente esame, e di stabilire in conseguenza, in un modo soddisfacente, il sistema che ho abbozzato.

L'illustre *La Romiguière* scrive: « Noi ci faremo dapprima a studiare le facoltà dell'anima in loro stesse, indipendentemente da tutti i soccorsi, di cui elleno possono giovarsi, e indipendentemente da' risultamenti della loro azione. Trattasi d'indagare tutte le maniere, con cui si esercita, o può esercitarsi la nostra attività, di ben discernere i caratteri che le distinguono, ed i rapporti che le uniscono. Trattasi insomma di ridurle in sistema. *Condillac* è il primo, che abbia tentato la soluzione di questo problema in modo regolare, e l'ha riprodotta sino a sette od otto

volte in diverse opere . . . . Si sapeva, o almeno s'insegnava nella filosofia, più generalmente adottata dopo *Locke*, che per assegnare l'origine di tutte le nostre cognizioni, basta risalire alle sensazioni; ma non era per anco caduto nell'animo, che le *facoltà* stesse non fossero nel loro principio, che la sensazione. *Condillac* ha dunque aggiunto alla dottrina degli altri filosofi. Essi non cessavano dal parlarci dell'origine delle idee; e non avevano mai pensato d'indagare l'origine delle facoltà alle quali dobbiamo tali idee. Questo autore fece ancor più: non gli bastò l'averci detto, che bisognava risalire all'origine, od al principio, sì delle idee, che delle facoltà; ha fatto sentire inoltre la necessità di studiarne la generazione. Se infatti cotal generazione non si conosce; se non si vede come tutte le nostre idee, e tutte le nostre facoltà nascono successivamente le une dalle altre, le idee dalle idee, e le facoltà dalle facoltà, tutto è isolato: niuna connessione, niun sistema, e conseguentemente niuna scienza, niuna filosofia (1). »

Io domando perdono all'illustre Francese, se per onor del vero, mi credo in dritto di contraddirgli: è falso, che *Condillac* sia stato il primo che abbia tentato di ridurre in sistema le facoltà dell'anima, e di farle derivare da un principio unico: Wolfio l'aveva eseguito prima di lui: questo celebre filosofo ripone l'essenza dell'anima nella forza rappresentativa dell'Universo, e riguarda questa forza come il fondamento unico, e la sorgente di tutte le altre facoltà dello spirito. È falso ugualmente, che non si può formare alcun sistema delle facoltà dello spirito, se non

(1) Essai sur les Facultés de l'Ame, par m. La Romiguière, tom. 1, 2. Leçon.

si vede come tutte le facoltà nascano successivamente l'una dall'altra. Se più facoltà elementari concorrono, ciascuna per la sua parte, alla formazione del sistema delle nostre conoscenze, non si è nella necessità di derivare l'una dall'altra; anzi una tal derivazione sarebbe contraria alla loro natura. Questa supposizione è l'effetto del pregiudizio, che non debba esservi che un solo principio della scienza. I chimici moderni non ispiegano con un elemento unico i fenomeni de' corpi; ma il numero degli elementi si è oggi molto aumentato. Formare un sistema delle facoltà dello spirito si è dunque conoscere le facoltà elementari, che concorrono a produrre tutte le nostre conoscenze, determinarne i caratteri, ed i loro vicendevoli rapporti. Ciò si conoscerà meglio andando innanzi.

§ 123. Il sistema di *Wolfio* su le facoltà dello spirito, per ragione del metodo, con cui questo autore ha scritto la sua filosofia, è alquanto difficile a riassumersi: io m'impegnerò di renderne al lettore l'esposizione più chiara che mi sia possibile; lo prego intanto di rileggere la dottrina di questo filosofo su la sensazione, esposta nel § 56 di questo volume.

« *L'anima rappresenta a sè quest'universo secondo il sito del corpo organico nell'universo, convenientemente alle mutazioni, le quali accadono negli organi sensorj.* Mentre l'anima sente, rappresenta a sè gli oggetti esterni. E poichè il nostro corpo è costantemente in questo universo visibile; i corpi ancora, i quali compongono questo universo, costantemente agiscono sul nostro corpo, in ragione del sito che questo occupa nel mondo. È perciò evidente, che l'anima rappresenta a sè questo universo, o sia questo mondo visibile, in ragione del sito del nostro corpo nello universo, e convenientemente alle mutazioni, che i

corpi, di cui l'universo si compone, producono negli organi sensorj. Quando dormiamo, non percepiamo nulla chiaramente e distintamente: intanto, siccome l'anima è ancora nello stato delle percezioni totali confuse, ossia oscure, nulla osta, che l'anima percepisca oscuramente il suo corpo, ed i corpi che lo toccano, e perciò continui in essa questa rappresentazione del mondo, di modo che si possa dire senza restrizione, che l'anima rappresenta a sè questo universo.

« Che lo stato dell'anima continuamente si cambj nello stato di veglia, e quando sogniamo, ce lo dimostra l'esperienza; ma che si cambj in un sonno tranquillo, non ci si rende noto a *posteriori*. È necessario dunque, che la continuità di questo cambiamento si stabilisca *a priori*. *L'anima è dotata di una certa forza*. Ella è una sostanza, e poichè nella stessa vi ha una successione di percezioni, dalle percezioni nascono gli appetiti, dagli appetiti nascono di nuovo delle percezioni, il suo stato si cambia: ella è dunque dotata di una certa forza.

« *L'anima continuamente tende alla mutazione del suo stato*, poichè ella è dotata di una certa forza; ora la forza continuamente tende alla mutazione dello stato del soggetto, in cui risiede.

« *Mentre dormiamo, ma non sogniamo, l'anima è nello stato delle percezioni oscure, ovvero totali confuse*. Mentre dormiamo, ma non sogniamo, non siamo a noi conscii nè di noi, nè delle altre cose fuori di noi: ce lo dimostra l'esperienza. Ora siccome lo stato dell'anima continuamente si cambia, e questo stato consiste nella variazione delle percezioni, le percezioni ancora nel sonno debbono continuamente variarsi. È necessario dunque, che siccome nella percezione totale non distinguiamo le percezioni parziali,

così la percezione totale sia confusa, e conseguentemente le percezioni parziali sieno oscure; e perciò l'anima nel sonno è nello stato delle percezioni oscure (1). »

Se si distinguessero le percezioni parziali, l'anima avrebbe, secondo Wolfio, conscienza della percezione totale, ed avrebbe così luogo il sogno o la veglia contro l'ipotesi. L'oscurità dello percezione totale nasce, secondo lo stesso filosofo, dalla oscurità delle percezioni parziali: intanto siccome lo stato dell'anima, in cui tutte le percezioni parziali sono oscure, è opposto a quello in cui l'anima, avendo le percezioni parziali chiare, ha la percezione totale distinta; perciò nel linguaggio Wolfiano si dice indifferentemente, *l'anima essere nello stato delle percezioni oscure, o nello stato delle percezioni totali confuse.* Si vegga il § 46 ed il 47 della Psicologia empirica.

L'Autore, di cui esponiamo la dottrina, si è impegnato di stabilire, che l'anima continuamente rappresenta a sè questo universo visibile, in ragione del sito che il corpo organico occupa nello stesso universo, e convenientemente alle mutazioni, che i corpi esterni producono sul nostro. Una tal dottrina è di *Leibnitz* fondatore di questa scuola: egli ha insegnato, che il cambiamento nelle monadi create è continuo; che i cambiamenti naturali delle monadi partono da un principio interno, poichè alcuna causa esterna non può influire nel loro interiore, e che la forza non è altra cosa, che il principio de'cambiamenti. Si vegga il più volte citato § 56 di questo volume. « *La forza dell'anima è unica.* Poichè l'anima è un essere semplice, e perciò privo di parti. Ora supponiamo, che

(1) *Wolfio, psych. rat.*, § 53, 58, 62, 56, 59.

l'anima abbia molte forze distinte fra di esse: poichè ognuna consiste in un continuo sforzo di agire, ognuna ricercherà un soggetto particolare, a cui sia inerente. E così si dovranno concepire molti esseri, i quali saranno le parti dell'anima; il che è assurdo.

« *L'anima ha la forza di rappresentare a sè questo universo, limitata materialmente dal sito del corpo organico nell'universo; formalmente dalla costituzione degli organi sensorj.* L'anima rappresenta a sè questo universo. Ora, essendo unica la forza dell'anima, è necessario, che tutte le sensazioni si producano dalla stessa forza. L'anima ha dunque la forza di rappresentare a sè questo universo. Ora l'anima rappresenta a sè questo universo secondo il sito che il corpo organico occupa in esso, in modo che non percepisce altri oggetti se non quelli i quali agiscono negli organi sensorj. La sua forza dunque, riguardo all'oggetto, o *materialmente*, è limitata dal sito del corpo organico nello universo. Similmente l'anima rappresenta a sè questo universo convenientemente alle mutazioni che accadono negli organi sensorj, in modo che da queste mutazioni si vegga perchè il modo di rappresentare sia tale piuttosto, che altro, cioè che la percezione sia chiara, o oscura, distinta, o confusa. La stessa forza dell'anima è dunque limitata *formalmente* dalla costituzione degli organi sensorj.

« *Tutte le azioni dell'anima si producono dalla stessa forza.* La forza dell'anima essendo unica, tutte le sue azioni si producono dalla stessa forza.

« *L'essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'universo limitata materialmente dal sito del corpo organico nello universo, formalmente dalla costituzione degli organi sensorj.* Poi-

chè questa forza è la prima cosa, che si concepisce dell' anima, e donde dipendono le altre cose che sono nell' anima. L' essenza dunque dell' anima consiste nella stessa forza.

« *Le facoltà dell' anima non sono in lei, se non in quanto la forza rappresentativa dello universo è modificabile in un modo diverso.* Le facoltà dell' anima sono le sue potenze attive; perciò sono semplici possibilità di agire. Perciò, siccome nell'essenza si contiene la ragione sufficiente delle possibilità, che costantemente competono all' essere, e l' essenza dell' anima consiste nella forza, di cui è dotata; per mezzo di questa forza si dee spiegare perchè l' anima sia ristretta a produrre tali percezioni piuttosto che altre; ed in quest' ordine piuttosto. che in altro (1). »

§ 124. Ecco esposto come *Wolfio* rimena tutti i fatti intellettuali ad un solo principio, e spiega per mezzo di questo la generazione delle facoltà dello Spirito. Mi piace, per maggior chiarezza, di presentare al lettore di nuovo la serie de' suoi pensieri, senza esser costretto a serbare rigorosamente il suo linguaggio. Il primo fatto, che mi colpisce si è la percezione di *un fuor di me*. Questo fatto è costante nella veglia, e ne' miei sogni. Esso consiste in una successione continua di modificazioni, che hanno luogo in me. Queste modificazioni son diverse fra di esse, ma tutte convengono in ciò, che ciascuna è la percezione di *un fuor di me*. Questo fatto della percezione di *un fuor di me* sembra cessare durante un sonno profondo, e tranquillo: io non ho allora coscienza di alcuna percezione, che abbia luogo nel *me*; ma non sarebbero forse possibili delle percezioni, di cui io non

(1) Id op. cit., § 57, 60, 65, 66, 81.

abbia coscienza? Una moltitudine di fatti, che hanno luogo nello stato di veglia, mi rendono certo della esistenza di queste percezioni: io percepisco in una tempesta il fremito del mare: non potrei percepirlo se non avessi la percezione del rumore di ciascuna onda, poichè senza percepire le parti non si può percepire il tutto: io ho dunque la percezione del rumore di ciascuna onda in particolare; intanto non ho mica la conscienza di siffatte percezioni parziali: bisogna dunque ammettere delle percezioni, di cui non si ha coscienza: io chiamo queste percezioni *oscure*: quando molte percezioni oscure parziali ne costituiscono una totale, questa percezione totale è ancora *oscura*. Non si può spiegar ciò collo stesso esempio, poichè la percezione del rumore del mare non è una percezione totale, mentre in tal caso io ho anche la percezione del mio corpo, che distinguo dalla percezione del rumore del mare, ed altre percezioni parziali, le quali costituiscono la somma delle mie percezioni, alla qual somma do il nome di percezione totale; ma sebbene lo stato di veglia non mi somministri alcun esempio di una percezione totale oscura, mi fa nondimeno conoscere l'esistenza di alcune percezioni oscure in un modo incontrastabile: si può dunque supporre uno stato, in cui tutte le percezioni parziali sieno oscure. È dunque possibile, che in un sonno profondo e tranquillo, l'anima sia in uno stato di percezioni oscure: l'esperienza non può dunque illuminarmi, se in questo stato cessi nell'anima ogni specie di percezioni: io cerco dunque di risolvere questa quistione *a priori*, cioè in forza della nozione che ho dovuto formarmi dell'anima.

L'anima è una sostanza semplice: ogni sostanza dee avere in sè il principio de' suoi cambiamenti:

questo principio io lo chiamo *forza*: esso consiste in un continuo sforzo a cambiare il proprio stato: fa d'uopo dunque ammettere nell'anima una *forza* di percepire *un fuor di me*. Questa forza essendo nell'anima, anche nel tempo di un sonno profondo e tranquillo, ella dee produrvi de' cambiamenti, vale a dire delle percezioni di *un fuor di me*. La percezione di *un fuor di me* è dunque un fatto costante nella veglia, ne' sogni, e nel sonno. L'anima è un essere semplice; in un essere semplice non è possibile che una forza unica: non vi ha dunque nell'anima, che la forza unica di percepire *un fuor di me*. Tutte le azioni dell'anima debbono dunque nascere da questa unica forza di percepire *un fuor di me*. Le possibilità di queste diverse azioni costituiscono le diverse facoltà dell'anima: queste diverse azioni non sono che diversi modi di percepire *un fuor di me*: esse non sono che diverse modificazioni di questa forza. Le facoltà dell'anima non sono dunque in lei, se non in quanto la forza di percepire *un fuor di me* produce diverse azioni, cioè è modificabile in un modo diverso.

Il *fuor di me* è una moltitudine di composti, o di corpi, alla qual moltitudine do il nome di *universo visibile*. La forza di percepire *un fuor di me* è dunque la forza di percepire l'universo visibile. La percezione è la *rappresentazione* di un oggetto: la forza unica dell'anima è dunque quella di rappresentare a sè l'universo visibile. Le sensazioni sono le percezioni de' corpi che agiscono sul nostro: esse son dunque *le rappresentazioni del composto nel semplice*. La forza unica dell'anima è dunque la forza delle sensazioni, o sia la *forza rappresentativa dell'universo*

visibile. Per avere sensazioni è necessario che i corpi esterni agiscano sul nostro: ora non tutti i corpi esterni agiscono nello stesso istante sul nostro; ma quelli solamente agiscono, che il sito occupato dal nostro corpo nell'universo rende capaci di agire. La forza rappresentativa dell'universo visibile, la quale risiede nell'anima nostra, è dunque limitata riguardo agli oggetti delle sue percezioni dal sito del nostro corpo nell'universo visibile. Ma vi ha di più: i corpi sono aggregati di sostanze semplici: le nostre sensazioni ci presentano, in ultima analisi, alcune cose estese, e la costituzione de' nostri organi sensorj è tale, che essi non giungono a farci distintamente percepire gli elementi semplici, e non estesi delle cose materiali: la forza rappresentativa, di cui parliamo, è dunque limitata, riguardo al modo di percepire gli oggetti, dalla costituzione de' nostri organi sensorj.

Concludiamo: Vi ha nell'anima una forza unica donde derivano le sensazioni, e che è rappresentativa dell'universo visibile, limitata *materialmente* dal sito del nostro corpo nell'universo, e formalmente dalla costituzione de' nostri organi sensorj. Tutte le azioni diverse dell'anima nascono da questa forza, e tutte le sue facoltà non sono che le possibilità di queste diverse azioni. Ecco derivati tutti i fatti intellettuali da un principio unico; ecco il sistema delle facoltà dello spirito.

§ 125. L'illustre Alemanno, di cui esponiamo la dottrina su le facoltà dello spirito, non si è contentato di essersi sforzato a provarla generalmente; ma è disceso alla spiegazione de' fatti particolari, che hanno esistenza nel nostro spirito: seguiamolo dunque nella esposizione circostanziata della sua dottrina.

La nostra vita intellettuale incomincia dalla sensa-

non è in tuo potere di percepire in sua vece un suono più blando. Se un fetore colpisce le nari non potrai percepire in sua vece un odore soave, o almeno un fetore meno molesto. *Se l'oggetto sensibile* (dunque) *agisce in un organo sensorio ben costituito noi necessariamente sentiamo.*

« *Se allontaniamo l'organo sensorio dall'oggetto, la sensazione s'impedisce. Se l'azione dell'oggetto sensibile nell'organo sensorio in qualunque modo s'impedisca, la sensazione nell'anima s'impedisce ancora. Se eccitiamo in noi una sensazione più forte di quella che abbiamo, la coscienza di questa diminuisce, e può svanire affatto.*

« Le *regole delle percezioni* si dicono quelle che l'anima osserva nel percepire, ovvero quelle secondo le quali possono spiegarsi le sue percezioni. Onde in ispecie le *regole* delle sensazioni sono quelle, secondo le quali si possono spiegare le sensazioni nell'anima. Gli esempj delle regole delle sensazioni sono le proposizioni che abbiamo nel momento antecedente enunciate.

« Le *leggi delle percezioni* sono i principj generali delle regole delle percezioni. *La legge delle sensazioni* si dice il principio generale delle regole delle sensazioni.

« La legge delle sensazioni è questa proposizione: *se in qualche organo sensorio si produce un qualche cambiamento, nella mente coesiste collo stesso una sensazione, la quale ha in esso la sua ragion sufficiente perchè sia, e perchè sia tale, e non altra.*»

Seguono da questa legge le seguenti verità:

« *Se il cambiamento nello stesso organo sensorio è lo stesso; la sensazione nell'anima dee essere ancora la stessa.*

« *Se da diversi oggetti sensibili si produce nello stesso organo sensorio lo stesso cambiamento, questi oggetti debbono apparire gli stessi.*

« *Se il cambiamento prodotto nello stesso organo sensorio è diverso; la sensazione nell' anima è ancora diversa.*

« *Se lo stesso oggetto produce nello stesso organo un cambiamento diverso; l'oggetto apparisce ancora diverso.*

« *A qualsivoglia cambiamento prodotto nell' organo sensorio, corrisponde nell' anima una qualche sensazione, ed una idea particolare.* »

Passa l' Autore a parlare dell' immaginazione.

« *La mente ha il potere di riprodurre le idee degli oggetti sensibili assenti*, ovvero (il che torna lo stesso) se l' anima percepisce alcuni oggetti col senso, sebbene questi oggetti sieno assenti, l'anima ha nulladimeno il potere di riprodurre le loro percezioni. Questa facoltà si chiama la facoltà d' immaginare, ovvero *immaginazione*.

« L' idea prodotta dall'immaginazione la chiamiamo *fantasma*.

« *I fantasmi sono meno chiari delle idee sensuali*, cioè delle idee prodotte nell' anima in forza della sensazione. L' idea sensuale del sole è più chiara del suo fantasma.

« Per mezzo di questo diverso grado di chiarezza distinguiamo i fantasmi dalle idee sensuali, quando quelli coesistono nell' anima con queste. Seguono da ciò le seguenti verità :

« *Gli atti dell' immaginazione equivalgono a sensazioni più deboli.*

« *Le sensazioni oscurano gli atti dell' immaginazione, di modo che spesso perdiamo la conscienza di questi.*

« *Se gli atti dell' immaginazione son soli, sono più chiari di quello che sono in compagnia delle sensazioni.*

« *Gli atti dell' immaginazione sono più chiari nelle tenebre, quando chiudiamo gli occhi, e nell' assenza degli oggetti i quali colpiscono gli altri organi sensorj.*

« *Regole dell' immaginazione* si dicono quelle che l'anima osserva nell'immaginare.

« *Legge dell' immaginazione* si dice il principio generale delle regole dell'immaginazione.

« *La legge dell' immaginazione è questa proposizione: Se percepiamo insieme alcuni oggetti, e si produce di nuovo la percezione di uno; l'immaginazione produce ancora la percezione dell' altro.*

Supponiamo, che abbiate veduto in un luogo Tizio, ovvero una certa persona a voi ignota, e che in un altro tempo gettiate lo sguardo nel luogo ove Tizio era seduto, immantinenti si produrrà in voi il fantasma di Tizio, sebbene egli non sia presente, ed il luogo sia vôto, o occupato da un'altra persona. »

Con questa legge dell'immaginazione si spiegano le seguenti regole:

« *Se con la forza dell' immaginazione si produce il fantasma di un qualche luogo; da un tal fantasma nasce quello delle azioni eseguite da noi, e da altri in questo luogo; e da questi fantasmi nascono quelli di altre cose, che erano state dopo percepite.*

« *Se nella mente viene il fantasma dell' azione premeditata, da questo nasce il fantasma del luogo, in cui ne avete concepito il pensiere unitamente a quello delle cose, che ivi erano allora presenti, ed ancora di quelle che ivi avevate spesso altre volte veduto.*

« Si dice che *dormiamo* quando cessano tutte le sensazioni chiare, nè siamo consej di alcuna che sia presente. Questo stato della mente si chiama *sonno*. Il *sonno* si dice profondo quando colle sensazioni chiare cessano ancora i fantasmi chiari, di modo che non abbiamo coscienza di alcuna percezione. Quello stato della mente, in cui non percepiamo chiaramente, se non le cose assenti, si chiama *sogno*. Gli oggetti (dunque) *che percepiamo sognando, gli immaginiamo.*

« Possiamo immaginare una parte di un composto senza l'altra; similmente un soggetto senza il modo, non già senza un attributo sensibile. Certamente noi separiamo dal tronco di un albero le radici, ed i rami; dividiamo a nostro arbitrio le radici in parti minori; distacchiamo da' rami i ramoscelli, e così di seguito. Se avete veduto un fiore ceruleo, potete immaginarlo bianco. Questa operazione chiamasi *divisione de' fantasmi.*

« Possiamo a nostro arbitrio combinare le percezioni parziali di diversi composti; possiamo ancora ad un soggetto attribuire de' modi percepiti non in esso, ma in altri, tostochè non sieno allo stesso ripugnanti; così nasce il fantasma di un oggetto, che non avevamo percepito col senso. Al tronco del corpo umano l'immaginazione unisce il capo di cervo, i piedi di cavallo, e raddoppia le braccia, e le mani. I gigli, che la natura produce bianchi, non sono giammai stati veduti se non bianchi. Nulladimeno l'immaginazione può attribuire agli stessi il colore del lutto, il color ceruleo, il verde, il rosso, il nero, e qualsivoglia altro. Questa operazione si chiama *composizione de' fantasmi.*

« La facoltà di produrre colla divisione, e colla composizione il fantasma di una cosa non mai percepita col senso, chiamasi *facoltà di fingere.*

« Diciamo di *riconoscere l' idea riprodotta* quando abbiamo la coscienza di averla avuta. Vediamo nel tempio un uomo che avevamo veduto altre volte; guardandolo abbiamo la conscienza di averlo veduto.

« La facoltà di riconoscere le idee riprodotte (e conseguentemente le cose da essere rappresentate) la chiamiamo *memoria*.

« *Spesse volte non possiamo riprodurre l'idea di una cosa, che avevamo prima percepito unitamente all'oggetto che ci è presente; ma coll'idea di quest'oggetto se ne associano delle altre, le quali risvegliano l' idea che non potevamo riprodurre.* Se avete veduto Tizio in un tempio, riprodotta l'idea del tempio, può avvenire che non possiate riprodurre l'idea di Tizio, ma dirigendo l'attenzione all'idea del tempio, questa sveglierà le idee di altre persone che avevate vedute nel tempio; e queste finalmente risveglieranno l' idea di Tizio. *Avviene spesse volte ancora, che riprodotta un' idea non possiamo riconoscerla; ma risvegliandosi altre idee socie, finalmente per mezzo di queste riconosciamo quella che non potevamo riconoscere.* Supponiamo, che abbiate veduto nell' orto di Mevio una pianta forestiera, e che dopo vediate la stessa pianta nell' orto di Cajo: Sempronio vi avverte, che avete veduto questa pianta nell' orto di Mevio, ma voi non vi ricordate mica di averla veduta: dirigete allora l'attenzione nell'orto di Mevio, che vi rappresentate coll' immaginazione: succedono le idee di varie cose vedute in quest' orto, queste risvegliano l' idea socia della pianta, ed il *riconoscimento* di questa pianta ha luogo.

« La facoltà di riprodurre, e riconoscere alcune

idee colla riproduzione intermedia di altre si chiama *Reminiscenza* (1). »

Le facoltà, che abbiamo enunciato, costituiscono, secondo *Wolfio, la parte inferiore della facoltà di conoscere*. Egli chiama *facoltà di conoscere* quella con cui acquistiamo le idee, e le nozioni delle cose: chiama poi *parte inferiore della facoltà di conoscere* quella con cui acquistiamo idee, e nozioni oscure e confuse; *e parte superiore della facoltà di conoscere* quella con cui acquistiamo idee, e nozioni distinte. Chiama *idee* la rappresentazione delle cose; *nozione* la rappresentazione delle cose nell'universale, cioè de' generi e delle specie (2).

Appartengono dunque alla parte inferiore della facoltà di conoscere: Il senso, l'immaginazione, la facoltà di fingere, o la finzione, la memoria, la reminiscenza.

« La facoltà di rendere nella percezione composta una percezione parziale più chiara delle altre, si dice *attenzione*. Supponiamo di percepire insieme le parole di uno che parla, gli oggetti presenti nel luogo, ed ai nostri occhi, il calore ancora, di cui abbonda l'aere nello stesso luogo. Se paragonerete insieme queste percezioni simultanee, osserverete, che non tutte le cose sono percepite collo stesso grado di chiarezza. Che sebbene intendete le parole, e le distinguete l'una dall'altra, non avete l'ugual coscienza degli oggetti, che col lume colpiscono i vostri occhi, anzi spesso non avete affatto coscienza del calore. In tale supposizione, si dice, che voi *attendete* o prestate *l'attenzione* alle parole di colui che parla; anzi

(1) *Psych. emp.*, c. II, sino al c. V.
(2) Op. cit., c. 1, § 48 e seg.

se vi si domanda se il calore vi riesca dispiacevole, risponderete di non avervi prestato *attenzione*.

« *Possiamo dirigere successivamente la nostra attenzione a nostro arbitrio alle diverse parti di una percezione totale.* Potete in un albero dirigere la vostra attenzione alle frondi, da queste passarla a' ramoscelli, da' ramoscelli a' rami, e finalmente dai rami al tronco. Anzi potete incominciare dal tronco, e passare gradatamente alle frondi. La direzione successiva dell'attenzione a quelle cose che sono nella cosa percepita, si dice *riflessione*. Onde si vede, che la *facoltà di riflettere* è quella di dirigere successivamente a nostro arbitrio l'attenzione alle cose che vi sono nell' oggetto percepito: da ciò segue che,

« *Riflettendo su d' un oggetto percepito, siamo a noi consci delle cose, che nello stesso vi sono, ovvero che allo stesso in qualunque modo appartengono, e che le distinguiamo dall' oggetto a cui appartengono.*

« Se dirigiamo la nostra attenzione, prima in A, indi in B singolarmente, poi in A e B insieme, si dice, che *paragoniamo* insieme A e B. Il *paragone* degli oggetti percepiti consiste dunque nella direzione successiva dell' attenzione; primo in ciascun oggetto particolare, indi a tutti insieme. Tutte le azioni dell'anima, le quali entrano nella riflessione, si chiamano atti *riflessi*. » Seguono da ciò le seguenti verità:

« *Riflettendo su di un oggetto percepito, lo percepiamo distintamente.*

« *Riflettendo su di un oggetto percepito, e paragonandolo con altri oggetti, acquistiamo le percezioni de' generi e delle specie.*

« La facoltà di rappresentare le cose distintamente, si dice *intelletto*.

« Se le cose, che si distinguono nella percezione, le riguardiamo come separate dall'oggetto percepito, quest'operazione si dice *astrarre* (o *astrazione*). Si attribuisce dunque alla mente la facoltà di *astrarre;* in quanto riguardiamo come separate dall'oggetto percepito le cose che sono in esso. Il fatto ci rende certi, che a noi compete la facoltà di astrarre. Noi possiamo di fatto considerare la temperanza, senza attendere al soggetto a cui è inerente quest' abito, ed in tal caso diciamo di considerare la temperanza in astratto.

« Le nozioni delle spezie si formano osservando ciò, in cui convengono gl'individui; quelle de' generi osservando ciò, in cui convengono le spezie. Fa d'uopo dunque, che nelle percezioni degl'individui separiamo l'identico di questi dal resto; e nelle percezioni delle specie l'identico di queste dal resto: queste nozioni le formiamo dunque per mezzo dell'astrazione (1). »

« *Le operazioni dell' intelletto sono tre: La nozione colla semplice appreensione, il giudizio ed il raziocinio.* »

Per la prova di questa proposizione, enunciata nel § 325 della Psicologia empirica, l'autore ci rimanda alla Logica; ma io non ho potuto conciliare quanto egli dice nella Logica su quest'oggetto con quanto ne dice nella Psicologia: qui mi limito ad esporre ciò che ne dice nella Logica, ad oggetto di rendere completa l'esposizione del sistema delle facoltà dello spirito.

« La *semplice appreensione* è l'attenzione ad un oggetto presente al senso o all'immaginazione, ovvero rappresentato in qualunque modo alla mente.

« Facilmente si vede che non si può avere la sem-

(1) Psych emp., c. XI e seg.

plice appreensione dell' oggetto, se prima non se ne abbia la nozione o l' idea.

« Quando in un oggetto ovvio distinguiamo qualche cosa, o la percepiamo insieme con esso, e prima la riguardiamo come diversa dall' oggetto, indi come appartenente in qualunque modo allo stesso, si dice che *giudichiamo*. E quest'atto della mente, con cui da noi si attribuisce ad un oggetto una qualche cosa dallo stesso diversa, o pure si allontana da esso, si dice *giudizio*.

« Quando da due giudizj, i quali hanno una nozione comune, ne deduciamo un terzo, si dice che *ragioniamo*: il giudizio dedotto si chiama giudizio *discursivo* a differenza degli altri, che si appellano giudizj *intuitivi*.

« Le operazioni della mente, con cui ella si versa circa gli oggetti da conoscere, sono tre: La nozione colla semplice appreensione, il giudizio ed il raziocinio. Poichè o solamente ci rappresentiamo l' oggetto, e non oltrepassiamo al di là dell' attenzione alla sua nozione, o pure da noi si attribuisce allo stesso, o pure da esso si rimuove una qualche cosa. Nel primo caso ne abbiamo la semplice appreensione, nel secondo formiamo un giudizio. Ora il giudizio è o *intuitivo* o *discursivo*. Le operazioni della mente non possono dunque esser che tre (1). »

L' *appetito* in generale è l' inclinazione dell' anima ad un oggetto in ragione del bene in esso *percepito*. L'appetito *sensitivo* è quello che nasce dall' idea confusa del bene.

L'*avversione* è l'allontanamento dell'anima dall'oggetto in ragione del male nello stesso percepito.

---

(1) Logica, c. I, De tribus mentis operat. in genere.

« L'avversione *sensitiva* nasce dall'idea confusa del male (1).

« Si dice *appetito razionale* quello che nasce dalla rappresentazione distinta del bene. *Avversione razionale* quella che nasce dalla rappresentazione distinta del male. L' appetito razionale si chiama ancora *volontà*. L' avversione razionale si chiama *non volere noluntas* (2).

« La legge dell'appetito è questa proposizione: *Ciò che ci rappresentiamo come bene riguardo a noi lo desideriamo.*

« La legge dell' avversione è questa proposizione: *Proviamo dell' avversione per tutto ciò che ci rappresentiamo come male riguardo a noi* (3).

« La *libertà dell' anima* è la facoltà di scegliere spotaneamente fra molti oggetti, a niuno de'quali è essenzialmente determinato quello che a lei piace (4). »

§ 126. Abbiamo brevemente, ma distintamente esposto il sistema Wolfiano su le facoltà dello spirito: fa d' uopo ora vedere come l'autore deriva in particolare tutte queste facoltà dalla forza rappresentativa dell'universo. Riguardo al senso la cosa è evidente da sè, e basta ricordarsi, che questa scuola definisce la sensazione: *la rappresentazione del composto nel semplice:* riguardo poi alle altre facoltà, ecco come l'autore le fa derivare dalla forza rappresentativa dell'universo.

« *I fantasmi dell'anima sono le rappresentazioni*

---

(1) Psych. emp, p. XI, sez. I, c. XI.
(2) Op. cit., sez, XI, c. I, § 880, 881, 882.
(3) Loc. cit. 904, § 907.
(4) Loc. cit., § 941.

del composto nel semplice: poichè i fantasmi sono idee prodotte dall'immaginazione. L'immaginazione produce di nuovo le idee delle cose, prima percepite col senso, o quali erano riguardo a noi, quando le percepivamo col senso, o in quanto nascono colla divisione e composizione de' primi fantasmi. Ora tutte le idee sensuali sono le rappresentazioni del composto nel semplice. Perciò essendo tutti i fantasmi non altro che idee sensuali riprodotte, debbono essere rappresentazioni del composto nel semplice. »

La memoria e la reminiscenza nascono dalla produzione de' fantasmi. La memoria consiste nel riconoscimento delle idee riprodotte: ora, secondo *Wolfio*, un' idea riprodotta si riconosce allora che si trova in due serie diverse d'idee, e si ha la coscienza dell'una e dell'altra serie. « Se avete veduto Mevio in un tempio, ed ora lo vedete di nuovo nella casa di Tizio; vedendo Mevio la seconda volta l'immaginazione riproduce l'idea dello stesso; l'anima avendo la coscienza di queste due idee, ne conosce l'identità: ora, vedendo Mevio nella casa di Tizio, l'immaginazione ve lo presenta nel tempio, e vi rende conscio di tutti i pensieri che avete in voi sperimentato vedendolo nel tempio, e così voi avete il sentimento di averlo veduto; cioè lo riconoscete. Lo riconoscete appunto dal contenersi l'idea di Mevio in una serie diversa da quella in cui lo avete veduto per la prima volta (Psych. emp., § 174). »

L'immaginazione, la finzione, la memoria, son dunque diversi modi della forza rappresentativa dell'universo. Lo stesso dee dirsi della reminiscenza, la quale non è, come abbiamo veduto, che un riconoscimento mediato. Le facoltà enunciate costituiscono la parte inferiore della nostra facoltà di conoscere. La parte superiore della stessa facoltà di conoscere consiste nel-

l'intelletto, riguardo al quale il nostro autore s'impegna di provare la seguente proposizione: « *La ragione sufficiente dell'intelletto si contiene nella forza rappresentativa dell'universo, la quale compete all'anima.* Poichè l'anima rappresenta a sè l'universo, in quanto gli oggetti sensibili agiscono negli organi sensorj: ora per tale azione è solamente possibile che l'anima giunga alle nozioni distinte nell'universale delle cose. Ora, siccome l'intelletto non è inerente all'anima, se non in quanto è possibile che ella acquisti le nozioni distinte delle cose, la ragione per cui all'anima compete l'intelletto è nella forza rappresentativa dell'universo.

« La nozione universale de' generi e delle spezie non suppone nell'anima se non che delle idee sensibili, ovvero de' fantasmi, ed inoltre l'attenzione e la riflessione; quindi questa operazione ha la sua ragion sufficiente nella forza rappresentativa dell'universo, e non è al di là di questa forza. *Si rende in fatti ragione di quest'operazione mediatamente per questa forza: sarebbe assurdo di rendersene ragione immediatamente* (1).

« *In ogni percezione presente vi è lo sforzo di cambiare la percezione.* Le percezioni continuamente cambiano nell'anima: esse si producono da una forza; ed ogni forza tende continuamente a cambiare lo stato del soggetto in cui si trova. Il mobile in moto cambia continuamente il luogo: questo cambiamento si produce dalla forza motrice, la quale consiste nello sforzo di cambiare continuamente il luogo. Perciò nel sito presente vi è nel corpo uno sforzo di cambiarlo: se questo sforzo non vi fosse, il cambiamento non seguirebbe.

(1) Note de' §§ 387 e 392 della Psicologia raz.

« Lo sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta si chiama *appetito*. È evidente perciò, che si può rendere ragione dell' appetito per mezzo della forza rappresentativa dell' universo. Ammessa questa forza, l' anima sente, immagina, si ricorda, ed all' idea della cosa unisce la percezione del piacere futuro: posto tutto ciò, ella desidera ciò che si rappresenta produrre il piacere (1). »

L' autore enuncia finalmente una conclusione generale in questi termini: « *Dalla forza rappresentativa dell' universo, limitata materialmente dal sito del corpo organico nell' universo, e limitata formalmente dai cambiamenti degli organi sensorj, si può rendere ragione di tutte le cose che si osservano dell' anima.*

« Niuno desideri, che di tutte le cose che riguardano l' anima, se ne renda ragione *immediatamente* dalla forza rappresentativa dell'universo. Poichè, siccome negli altri oggetti accade, che di alcune cose se ne renda ragione dall' essenza di esse, e di alcune altre se ne renda ragione per mezzo delle prime, così avviene lo stesso riguardo all'anima. Siccome poi quando si vuol rendere ragione de' fenomeni del corpo dalla sua struttura, si dee ancora tener conto delle regole del moto; così similmente fa d'uopo ricorrere alle leggi delle sensazioni, dell' immaginazione, dell' intelletto e dell'appetito, quando si voglia render ragione delle cose che riguardano l'anima dalla forza rappresentativa dell'universo (2). »

§ 127. La forza rappresentativa dell'universo è dunque, secondo Wolfio, il fondamento unico, e la sor-

(1) Psych. rat., § 480 e 495, nota del 497.
(2) Psych. rat., § 529.

gente di tutte le facoltà dello spirito. Da questa sensazione fondamentale ed originaria, Wolfio deduce in effetto l'attenzione, la riflessione, e tutti gli altri atti dello spirito, ancora quello di astrarre: il senso ci dà delle idee confuse; nello spirito vi ha uno sforzo a renderle distinte: riflettendo su di ciò che sentiamo, paragonandolo con altre sensazioni o colle immagini che conserviamo nella nostra memoria, prendendo le loro similitudini, denotandole co' vocaboli, noi ci formiamo le nozioni de' generi e delle spezie, e perveniamo così a delle nozioni distinte, che rendiamo vieppiù distinte coll'uso del raziocinio. L'universale non si percepisce dunque che nell'individuo, e le percezioni e conoscenze universali non oltrepassano la sfera di attività della forza rappresentativa dell'universo.

Questo sistema si dee in origine al gran *Leibnitz*: io ho indicato nel più volte citato § 56 di questo volume, come *Leibnitz* abbia cercato di dedurre dalla nozione della sostanza la natura della sensazione: seguiamo per un momento questo grand'uomo nello sviluppo de' suoi pensieri. Vi sono de' composti, vi debbono dunque essere i semplici: a questi semplici io do il nome di *monadi*. Una monade non può essere cambiata da un'altra monade: i cambiamenti naturali delle monadi partono dunque da un principio interno: a questo principio io do il nome di *forza*. Ma bisogna ancora, che oltre il principio de' cambiamenti vi sia qualche *Schema* di ciò che è cambiato, che faccia, per così dire, la specificazione, e la varietà delle sostanze semplici. Questa specie di *Schema* dee inviluppare la moltitudine nell'unità e nel semplice, perchè in ogni cangiamento naturale, avvenendo esso per gradi, qualche cosa è cambiata, e qualche cosa resta: bisogna dunque riconoscere in una sostanza semplice una certa pluralità di affezioni e di relazioni, sebbene questa sostanza

manchi di parti. Questo stato, che inviluppa e rappresenta la moltitudine nel semplice, io lo chiamo *percezione*.

La percezione dunque è essenziale a ciascuna sostanza semplice: la percezione non è altra cosa che la rappresentazione del composto nel semplice. L'anima umana è dunque stata creata colla percezione: la percezione è dunque il suo stato primitivo ed originario: questa percezione è lo *Schema*, la forma dell'anima; la forza dell'anima consiste dunque nella tendenza a cambiare questa percezione primitiva ed originaria; ma cambiando questa percezione particolare primitiva essa non fa che passare ad un' altra percezione: la rappresentazione dunque del composto nel semplice è continua nell'anima, ed ella non può esserne priva: cerchiamo di ben conoscere la natura di questa percezione, la quale non si dee confondere coll' *appercezione*, cioè colla *coscienza*. Tutto ciò essendo contenuto nel pezzo rapportato nel § 56, io continuo ora a far parlare *Leibnitz* stesso: « L' azione del principio interno, in conseguenza della quale avviene il cangiamento o il passaggio di una percezione ad un' altra, può essere appellata *appetito*. È ben vero che l'appetito non può mica intieramente pervenire a tutta la percezione, verso la quale ha una tendenza: esso ne ottiene pertanto tuttora una parte, e perviene così a delle nuove percezioni.

« Noi sperimentiamo noi stessi, che vi ha moltitudine in una sostanza semplice poichè *appercepiamo*, che il più piccolo pensiere, di cui abbiamo coscienza, racchiude una varietà nel suo oggetto.

« È intanto incontrastabile, che la percezione, e ciò che ne dipende non possono spiegarsi con ragioni meccaniche, cioè coll'ajuto delle figure e de' moti. Perchè

supponiamo una macchina che pensa, sente, e percepisce in virtù della sua struttura, nulla impedisce che si concepisca questa macchina costruita con delle più grandi dimensioni, conservate le stesse proporzioni, in maniera, che noi potremmo entrare in questa macchina come si entra in un molino. Questa supposizione fatta, non iscovriremo nulla al di dentro, che delle parti, le quali si urtano reciprocamente, e nulla giammai che renda la percezione spiegabile. Bisogna dunque cercare ciò che rende ragione della percezione non in una sostanza composta, o una macchina, ma in una sostanza semplice, ed ancora in una sostanza semplice non troviamo nulla di più che ciò, cioè che ella non racchiude altro che delle percezioni, e de'cambiamenti di percezioni, ed in ciò solo debbono consistere tutte le azioni interiori delle sostanze semplici. Noi proviamo alcune volte in noi stessi un certo stato, in cui non ci rammentiamo di nulla, e non abbiamo alcuna percezione distinta: tale è il nostro stato in uno svenimento o in un profondo sonno, che non è mica accompagnato da' sogni. L'anima in questo stato non differisce punto, quanto al sentimento, da una semplice monade; ma come questo stato non dura lungo tempo, bisogna riconoscere in lei qualche cosa di più.

« Da ciò non segue che una sostanza semplice sia allora senza alcuna percezione: ciò è impossibile per le ragioni che abbiamo testè esposte. Perchè una sostanza semplice non potrebbe perire, e, da un altro lato, essa non può sussistere senza alcuna variazione, la quale non può essere altra cosa che la sua percezione. Ma quando una moltitudine di piccole percezioni, che non offrono nulla di distinto, sono presenti insieme, l'anima è nello *stupore*, cioè in uno stato simile a quello che noi proviamo, allora che, dopo di aver gi-

rato rapidamente attorno di noi stessi, cadiamo in uno stordimento, che fa svanire in noi ogni attenzione, e ci mette nell'impossibilità di distinguere alcuna cosa. La morte può procurare agli animali per un tempo uno stato di tal maniera.

« Ogni stato presente della sostanza semplice segue naturalmente dallo stato precedente; *il presente è perciò gravido dell'avvenire.*

« Poichè dunque noi abbiamo la coscienza delle nostre percezioni; allora che ritorniamo da questo stato di *stupore;* egli è assolutamente necessario che avessimo avuto prima, ed immediatamente alcune percezioni, sebbene non ne avessimo avuto la coscienza; poichè la percezione non nasce naturalmente, se non che da un' altra percezione, come un moto non è prodotto naturalmente, se non che da un altro moto.

« Da ciò pare, che se non avessimo nelle nostre percezioni alcuna cosa di distinto, di sublime, di augusto, e più rilevato, se è permesso di parlare di tal maniera, il nostro stupore sarebbe perpetuo; e tale è lo stato delle pure monadi.

« Noi vediamo ancora, che la natura ha dato agli animali alcune percezioni di un ordine sublime, accordando loro alcuni organi, che, riunendo un grandissimo numero di raggi di luce o di ondulazioni dell'aria, gli rendano per questa riunione più efficaci. Accade alcuna cosa di simile nell'odore, nel sapore, nel tatto, e forse ancora in molte altre sensazioni che non conosciamo affatto.

« La memoria fornisce alle anime una specie di conseguenza, che imita la ragione, ma che dee esserne distinta. Noi vediamo in effetto, che gli animali, allora che percepiscono un oggetto che gli colpisce, e di cui prima hanno avuto una percezione simile, at-

tendono, in conseguenza della rappresentazione della memoria, ciò che nella percezione precedente era unito a questa percezione, e sòn condotti a sensazioni simili a quelle che avevano prima provate. Per esempio, se si mostra a' cani un bastone, essi si ricordano tosto del dolore che ha loro cagionato, gridano, e prendono la fuga.

« E l'immaginazione forte che li scuote e li mette in moto, ha il suo principio nella grandezza o nella moltitudine delle percezioni precedenti. Perchè avviene alcune volte, che una forte impressione fatta in un sol colpo, produce lo stesso effetto che una lunga abitudine, o molte percezioni mediocri sovente ripetute.

« Gli uomini agiscono a guisa delle bestie, allora che le conseguenze delle loro percezioni non dipendono che dal principio della memoria, simili allora a' medici empirici, i quali non hanno che una semplice pratica senza teorica; ed in verità noi non siamo altro che empirici in tre quarti delle nostre azioni. Per esempio, se attendiamo dimani il nascere del sole, il nostro unico fondamento si è, che il sole è nato costantemente tutti i giorni: gli astronomi solamente lo prevedono per mezzo del raziocinio.

« Ma ciò che ci distingue da' puri animali, e ci rende veramente ragionevoli e capaci di scienze, si è la conoscenza delle verità eterne e necessarie. Questa conoscenza ci eleva alla conoscenza di Dio e di noi stessi: ed ecco precisamente ciò che si appella in noi anima ragionevole o spirito.

« Alla conoscenza ancora delle verità necessarie e delle loro astrazioni, siamo risponsabili della capacità di far degli altri riflessi, in virtù de' quali ci formiamo l'idea di ciò che si appella *Io*, e consideriamo in noi ora un punto, ora un altro, e perciò avviene ancora,

che, pensando a noi stessi, acquistiamo l'idea dell'essere, della sostanza semplice, della sostanza composta, dell'immateriale, e ancora l'idea di Dio, concependo, che ciò che è limitato in noi è senza limiti in lui; e sono appunto questi atti riflessi, che forniscono i principali oggetti de' nostri raziocinj.

« Una creatura è detta *agire* fuori di sè stessa, in quanto che ha qualche perfezione; e *patire da un'altra*, in quanto che essa è imperfetta. Così noi diamo *l'azione* alla creatura intanto che le sue percezioni sono distinte, e la *passione* intanto che sono *confuse*.

« Nelle sostanze semplici l'influenza di una monade su di un' altra non è che ideale, e non può avere effetto se non per l'intervento di Dio, in quanto che nelle idee di Dio una monade domanda con ragione, che Dio, combinando tutte le altre monadi nell'origine delle cose, tenga conto di lei; perchè non potendo una monade influire fisicamente sull'interiore di un'altra, non vi ha altro mezzo di concepire come l'una possa dipendere dall'altra.

« Quest'adattamento di tutte le creature a ciascuna fra di esse, e di ciascuna fra di esse a tutte le altre, fa che ciascuna sostanza semplice abbia de' rapporti, i quali esprimono tutte le altre, e diviene per conseguenza *uno specchio vivente e perpetuo dell'universo*.

« Or, come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, coi differenti punti di veduta, egli avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, esistono in qualche maniera *altrettanti universi differenti, i quali non sono pertanto che delle rappresentazioni scenografiche dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade*.

« Del resto, le ragioni *a priori*, che ho dato ci mo-

strano perchè le cose non possono essere altrimenti, cioè perchè Dio ordinando il tutto ha avuto riguardo a ciascuna parte, e principalmente a ciascuna monade; e la monade essendo rappresentativa per sua natura, non vi era nulla che potesse limitarla a rappresentar solamente una porzione delle cose; sebbene sia vero, che questa rappresentazione sia confusa per rapporto all'universo intero, e che essa non possa esser distinta se non che per rapporto ad un piccolo numero delle sue parti, cioè di quelle che le sono più vicine, e che sono, relativamente a ciascuna monade, più importanti; altrimenti ogni monade sarebbe una spezie di divinità. Le monadi non sono dunque mica limitate nel loro oggetto, ma solamente nel modo della conoscenza di quest'oggetto. Tutte tendono confusamente all'infinito; ma esse sono limitate e distinte pe' gradi delle loro percezioni distinte.

« Le sostanze composte non differiscono in questo punto dalle sostanze semplici; perchè essendo tutto pieno nell'universo, tutte le parti della materia sono fra di esse legate: e come nel pieno il più piccolo moto produce qualche effetto su i corpi distanti, a proporzione della loro distanza, in maniera che un corpo qualunque, non solamente modificato da' corpi che lo toccano; e percepisce in qualche maniera ciò che gli avviene; ma percepisce ancora per loro mezzo ciò che accade ne' corpi, i quali toccano quelli, da cui esso è immediatamente toccato, da ciò segue, che questa comunicazione si estende ad ogni sorta di distanza: per conseguenza non vi ha corpo, che non sia modificato da tutto ciò che avviene nell'universo, di maniera che l'essere, il quale vede tutto, può leggere in ciascuno di essi ciò che accade in tutti gli altri, ed ancora ciò che è accaduto e che accadrà, ed egli perce-

pisce nel presente tutto ciò che se ne allontana tanto per ragione del tempo, che per ragion dello spazio. Ma l'anima non può leggere in sè stessa se non quello che vi si trova rappresentato distintamente, essa non può sviluppare insieme tutte le sue percezioni, perchè queste tendono all'infinito (1). »

Nel sistema, che ho esposto, la differenza fra l'azione e la passione, come ancora fra la parte inferiore e la parte superiore della nostra facoltà di conoscere, è semplicemente logica, non già metafisica. Tutto nasce dall'interno dello spirito: tutte le azioni derivano da una forza unica; le nostre conoscenze o percezioni, come sogliono generalmente chiamarsi, non differiscono dunque riguardo alle cause che le producono; i corpi esterni nelle sensazioni non modificano lo spirito, ma lo spirito modifica sè stesso; egli è attivo tanto nella sensazione, che nel raziocinio e nella scelta; perciò non vi ha fra le diverse modificazioni dello spirito alcuna distinzione metafisica, cioè di principj che concorrono a produrle, nè di oggetti a cui si riferiscono; poichè tutte tendono alla conoscenza dell'universo. Vi ha bensì una distinzione meramente logica, cioè una distinzione riguardo al solo modo di percepire. E qui notate, che il principio *di unità sistematica*, vale a dire di spiegar tutto con un solo principio, è spinto al più alto grado. Tutta la natura è spiegata per mezzo di un solo principio. Con questa differenza logica è spiegata l'immensa gradazione che passa fra gli elementi semplici della materia e la suprema intelligenza. Ciascun principio della materia ha la rappresentazione

(1) *Leibnitz*, tom. II, Principia phil., seu Theses in gratiam principis Eugenii.

dell'intero universo; ciascun animale ed ogni animale ragionevole ha la stessa rappresentazione dell' intero universo: questa rappresentazione è lo *schema*; che costituisce lo stato primitivo e la specificazione originaria di ciascuna sostanza semplice: questa rappresentazione è perfettamente confusa, e senza *apperceziòne* negli elementi della materia, ha un certo grado di distinzione negli animali bruti: è molto più distinta negli animali ragionevoli, i quali son capaci di conoscenze necessarie. Le monadi non sono limitate riguardo all'oggetto delle loro percezioni, poichè queste tendono all'infinito; ma solamente riguardo al modo delle stesse. Con questa rappresentazione si spiegano non solamente i fatti del mondo intellettuale, ma ancora quelli del mondo materiale: il moto ed il pensiere sono il risultamento di questa forza unica: il primo come fenomeno, il secondo come realtà. Si può egli spingere più oltre il principio dell' unità sistematica? *Wolfio* si distingue in ciò da *Leibnitz*, poichè il primo non riconosce la percezione ne' cambiamenti delle monadi del corpo: in tutto il resto la loro dottrina è simile.

Wolfio, di fatto, s' impegna a provare, che le nostre percezioni abbracciano infiniti oggetti, e che ciascuno di essi rappresenta tutti gli stati dell'universo, passati, presenti e futuri (si veda il Capo III della Psicologia Razionale, sez. I). Non comprendo, dopo di ciò, come questo filosofo dica, che la forza rappresentativa sia limitata materialmente: io veggo nella percezione delle monadi semplicemente una limitazione formale, cioè riguardo al modo.

§ 128. « L'analogia, dice il signor *Degerando*, fra la dottrina di *Wolfio* sulle facoltà dello spirito, con quella di *Condillac* reca stupore. Io son sorpreso, che

essa non sia stata ancora osservata, e che *Condillac* stesso abbia presentato il suo principio come una scoverta che gli era propria (1). »

Contemplatori dell'intelligenza umana, e io vi presento un'osservazione che mi sembra della più alta importanza: dal tempo in cui la grand'opera di *Locke* su l'Intendimento Umano comparve, fino a questo momento, qual numero prodigioso di libri filosofici su lo stesso soggetto non hanno occupato le nostre biblioteche! Che fare? guarderemo forse con disprezzo tutte queste opere? Può mai ciascuno lusingarsi, che abbandonando il soccorso delle altrui fatiche, possa solo giungere a creare la scienza e perfezionarla? Il cammino, che dee percorrere lo spirito umano, per giungere al vero, è ben lungo e malagevole: non vi si giunge il più delle volte, che passando per l'errore: l'errore è uno de' mezzi analitici per lo scovrimento della verità: esso è spesso una supposizione, di cui scovrendosi col tempo la falsità, ci obbliga a tentare un'altra strada che ci mena finalmente ad una vera conoscenza dell'oggetto che si cerca. Fa d'uopo dunque leggere i libri de'grandi uomini, e meditarli. Ma spesso la varietà de' sistemi su di una quistione è la causa che ci scoraggia ad esaminarli: la classificazione di essi dee venire allora in nostro soccorso; è necessario, che gettando uno sguardo metodico su la moltitudine di questi pensamenti, si rendesse così semplice e sicuro l'esame di quanto si è pensato su l'oggetto in quistione. Classifichiamo dunque tutti i sistemi filosofici su le facoltà dello spirito umano: sarà questa la prima operazione per la soluzione dell'importante problema. Ma qual mezzo terremo per eseguire questa classificazione? Egli

(1) Histoire comparée, t. II, c. XIV.

mi sembra di ravvisare una differenza fra le modificazioni che hanno luogo nel *me:* voi mi pungete con una spilla, la modificazione che si produce nel mio spirito mi sembra una *passione*: essa mi sembra supporre nel *me* la capacità sola di esser così modificato da un agente esterno: io muovo a seconda del mio volere il mio braccio: questo volere mi sembra essere un' *azione*, una maniera di essere, che viene in me da me stesso: il mio spirito mi sembra *passivo* nel primo caso, *attivo* nel secondo. Ciò supposto, è necessario o far derivare tutte le modificazioni dello spirito da un principio unico, o dal concorso di molti principj: nel primo caso è necessario o riguardare la passibilità come attività, o pure l'attività come passibilità. *Wolfio*, anzi *Leibnitz* ha preso il primo partito, *Condillac* il secondo: tutti e due convengono nello scopo di spiegare tutti i fatti dello spirito per mezzo di un principio unico: tutti e due ritrovano questo principio nella sensazione; ma il primo riguarda la sensazione come il prodotto dell'attività naturale dello spirito; il secondo sembra riguardarla come una *passione*. Il primo sistema può chiamarsi quello dell' *automatismo spirituale;* il secondo quello della *sensazione trasformata*. Queste due spezie si riferiscono allo stesso genere, il quale può chiamarsi *il sistema dell'unità delle facoltà*.

Vi ha una seconda classe di sistemi, e comprende tutti quelli i quali, riconoscendo nello spirito la differenza fra il suo stato *passivo* ed il suo stato *attivo*, riguardano bensì la sensazione come una condizione, da cui dee incominciare lo sviluppo dell' intelligenza, ma riconoscono in lui un' attività originaria, e diversi modi di esercitarla: potrebbe chiamarsi questo il *sistema della pluralità delle facoltà*.

Le spezie de' sistemi, che si riferiscono a questo

della *pluralità delle facoltà* sono e possono essere molte: esse differiscono nel numero delle facoltà elementari che fanno concorrere allo sviluppo dell'intelligenza. Vi ha fra di esse ancora un'altra differenza molto più importante, e consiste nell'ordine delle operazioni dell'attività dello spirito, e nella natura dei dati, su de' quali si esercita quest'attività: questa differenza appunto distingue il sistema della filosofia *trascendentale di Kant* da quello della filosofia sperimentale, dominante in Francia ed in Inghilterra. Si domanda: *La prima operazione dello spirito è ella l'analisi o la sintesi?* Alcuni filosofi si dichiarano per l'analisi; i difensori della filosofia *trascendentale* si dichiarano per la sintesi. Si domanda ugualmente: *Quali sono i dati offerti allo spirito dalla sensibilità, su i quali egli esercita la sua attività? Son essi degli oggetti interi, che lo spirito si applica a conoscere, o pure sono elementi degli oggetti, che lo spirito dee prima riunire per formare gli oggetti, ed indi decomporre per avere degli oggetti una cognizione distinta? Lo spirito dee incominciare l'esercizio della sua attività dal formare gli oggetti della natura, o dal conoscerli? Il gran libro della natura è esso offerto allo spirito per essere da lui letto, o pure gli sono offerti solamente de' caratteri, co' quali dee prima comporre questo libro per leggerlo in seguito? Allora che lo spirito analizza, analizza egli l'opera sua, o l'opera esterna?* A questo semplice problema, che ho espresso in diversi modi, io riduco le immense dispute, che oggi si fanno sul *trascendentalismo;* e confesso, che la riduzione di tali questioni alla loro più semplice espressione è il risultamento di non poche mie meditazioni: io lascio a' pensatori, dopo di aver letto la mia opera, di valutare l'importanza di questa

riduzione. Nel progresso dell'opera si renderanno più chiare tutte queste diverse classificazioni.

§ 129. Dopo di aver esposto il sistema dell'*automatismo spirituale* conviene esporre quello della sensazione trasformata.

Condillac ha creduto, che nello studio dello spirito umano tutto doveva spiegarsi con un solo principio, che in una varietà infinita di trasformazioni offrisse tutti i fatti del pensiere. Questo illustre filosofo espose da principio la sua dottrina nel *Saggio sull' Origine delle conoscenze umane*. In questa opera fa egli tutto derivare dalla *percezione*, o dalla *conscienza*. Ha poi sostituito a questi due vocaboli quello di *sentimento*, e più sovente quello di *sensazione*. Ma, cambiando il vocabolo, non ha egli cambiato l'idea. Il suo principio generatore delle facoltà dello spirito è sempre lo stesso: esso è sempre la modificazione, che lo spirito prova all'occasione de' moti prodotti negli organi dall'azione degli oggetti esterni. L'autore ha riguardato questa scoperta come uno de' primi titoli della sua gloria: egli l'ha riprodotta in molte opere composte in varie epoche. Tutte le facoltà dello spirito non sono altra cosa, secondo Condillac, che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma, diviene ciascuna di esse; presso a poco come il ghiaccio cambia forma per divenire acqua, e l'acqua cambia forma per divenir vapore. Io esporrò questo sistema colle parole stesse, con cui l'Autore l'espone ne' Capi VII e VIII della sua Logica. « Allora che presentasi a' miei sguardi una campagna, io veggio tutto al primo girar d'occhio, e nulla ancora distinguo per separare i differenti oggetti, e formarmi una idea distinta della loro struttura, e situazione; fa d'uopo che fermi il mio sguardo sopra ciascun di essi. Ma quando rifletto

sopra di uno, gli altri, quantunque ancor li vegga relativamente a me; sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo stesso, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell' oggetto, sopra del quale ho rivolto le mie contemplazioni ed i miei sguardi.

« Questo sguardo è un'azione, per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l'oggetto sopra del quale si dirige: per tal motivo lo chiamo *attenzione;* e comprendo evidentemente, che questa direzione dell' organo è tutta la parte che aver può il corpo nell' attenzione. Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione, che proviamo come se fosse sola, perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

« L'attenzione, che impieghiamo verso di un oggetto non è dunque, rispetto all'anima, *che la sensazione prodotta da quest' oggetto sopra di noi; sensazione, che in qualche modo diviene esclusiva, e questa è la prima facoltà che rileviamo nella facoltà di sentire.*

« Siccome applichiamo la nostra attenzione ad un oggetto, possiamo applicarla a due nel tempo stesso. Allora invece di una sola sensazione esclusiva, ne proviamo due, e diciamo di farne il confronto, perchè non le proviamo esclusivamente, se non che per osservarle l'una a lato dell' altra, senza esser distratti da altre sensazioni; e questo è il vero significato della parola *comparare.* »

La comparazione non è dunque altra cosa che una doppia attenzione: consiste in due sensazioni, che si provano unite, come si proverebbero sole, e che escludono tutte le altre.

« Un oggetto o è presente, o pure assente. Se è

presente, la sensazione, che attualmente produce sopra di noi è l'attenzione; se è lontano, l'attenzione è la rimembranza della sensazione che produsse in noi. Questa rimembranza ci pone in istato di poter fare uso della facoltà di comparare oggetti lontani come se fossero presenti.

« Non possiamo comparare due oggetti, o provare come una a lato dell'altra le due sensazioni, le quali esclusivamente essi producono sopra di noi, che per mezzo della sola differenza o somiglianza che rileviamo in essi. Ma comprendere somiglianze, o differenze è appunto giudicare. *Il giudizio non è dunque ancora altra cosa che una sensazione.*

« Se per mezzo di un primo giudizio conosco un rapporto, per rilevarne un altro mi si rende necessario un secondo giudizio: qualora, per esempio, io voglio sapere in che cosa differiscano due alberi, osserverò successivamente la forma, il tronco, i rami, le foglie, i frutti, ecc.; paragonerò gradatamente queste qualità; formerò una serie di giudizj; e perchè in tal caso la mia attenzione riflette in un certo modo da un oggetto su di un altro, dirò che io *riflettó*. La riflessione non è dunque altra cosa che una serie di giudizj, che si fanno per mezzo di una serie di comparazioni; e poichè le comparazioni ed i giudizj non sono altra cosa che sensazioni: *nella riflessione non vi è altro ancora, che sensazioni.*

« Allora quando per mezzo della riflessione rilevate si sono le qualità, per cui differiscono gli oggetti, mediante la medesima riflessione si possono in un solo oggetto raccogliere le qualità che trovansi in molti disgiunte. In questa maniera appunto la fantasia di un poeta, per esempio, compone l'idea di un eroe, che non si ritrovò mai fra gli esseri viventi: allora

queste idee sono immagini reali soltanto nello spirito; e la riflessione, che le produce, acquista il nome di *immaginazione*. Un giudizio, che io pronunzio, può racchiuderne un altro che non pronunzio. Se dico, che un corpo è pesante, dico implicitamente, che egli cadrà qualora non venga sostenuto. Allora quando un secondo giudizio trovasi in tal guisa racchiuso in un altro, si può pronunziarlo come un seguito del primo, e per tal ragione si dice, che esso ne è la *conseguenza*. Per esempio si dirà: *questa volta è assai pesante; se dunque non avrà un congruo sostegno essa cadrà*. Questo è quel che intendesi qualora dicesi *fare un raziocinio*: altro non è che pronunciare due giudizj di questa spezie. *Ne' nostri raziocinj dunque egualmente che ne' nostri giudizj non vi è altra cosa che sensazioni.*

« Voi vedete, che tutte le facoltà che abbiamo osservate sono racchiuse nella facoltà di sentire. Per loro mezzo l'anima acquista tutte le cognizioni; per mezzo di esse apprende le cose, che in qualche maniera ella studia; siccome per mezzo dell'orecchio sente i suoni: per tal motivo la riunione di queste facoltà vien chiamata *intendimento*. L'intendimento abbraccia dunque l'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione, ed il raziocinio. Non se ne potrebbe formare un'idea più esatta.

« Considerando le nostre sensazioni come rappresentative, abbiamo veduto nascere tutte le facoltà dell'intendimento. Se le consideriamo come piacevoli, o dispiacevoli, nascer vedremo tutte le *facoltà*, che hanno rapporto alla *volontà*. Quantunque per *soffrire* s'intende propriamente provare una sensazione dispiacevole, è certo che la privazione di una sensazione piacevole è una sofferenza più o meno grande. Ma

bisogna osservare, che *esser privato*, *e non possedere* non significano la stessa cosa. Si può non avere giammai goduto cose che non si posseggono, si può ancora non conoscerle. Accade tutto al contrario riguardo alle cose delle quali rimaniamo privi: non solamente le conosciamo, ma abbiamo ancora l'abito di goderne, o almeno d'immaginarci quel piacere che il loro godimento può prometterci. Una privazione tale è una sofferenza, che più particolarmente viene chiamata *bisogno*. Aver bisogno di una cosa è un soffrire, perchè se ne è privo.

« Questa sofferenza, nel suo più debole grado, è meno un dolore, che uno stato nel quale non ci troviamo bene, e non possediamo ciò che vorremmo. Questo stato io lo chiamo *disagio*. Questo disagio ci porta a darci moto onde procacciarci ciò di cui abbisogniamo. Non possiamo dunque vivere in un perfetto riposo, e per tal ragione, *il disagio acquista il nome d' inquietudine*.

« Quanto maggiore ostacolo troviamo a godere, tanto più si accresce la nostra inquietudine, e questo stato può divenire un *tormento*. Il bisogno non turba il nostro riposo, e non produce l' inquietudine, se non perchè determina le facoltà del corpo e dell'anima su gli oggetti, la cui privazione ci fa soffrire. Ci rappresentiamo il piacere che essi ci hanno arrecato: la riflessione ci fa giudicare di quello che ancora possono a noi apportare: l'immaginazione l'esagera: per godere ci diamo tutto quel moto, del quale siamo capaci. Tutte le nostre facoltà si dirigono dunque su gli oggetti, di cui sentiamo il bisogno, e questa direzione è propriamente ciò che intendiamo per *desiderio*. Come è naturale formarsi un'abitudine di godere delle cose piacevoli, è naturale ancora di formarsi un'

abitudine di desiderarle; ed i desiderj cangiatisi in abitudini chiamansi *passioni*.

« Tali desiderj sono in qualche modo permanenti; o almeno, se per qualche tratto di tempo sospesi rimangono, riaccendonsi alla più debole occasione. Più essi son vivi, più le passioni son violenti. Se quando desideriamo una cosa, giudichiamo che l'otterremo, allora il giudizio unito al desiderio produce la *speranza*. Un altro giudizio produrrà la *volontà*. È quello che formiamo allora che l'esperienza ci ha fatto un' abitudine di giudicare, che non dobbiamo trovare alcun ostacolo a' nostri desiderj, *Io voglio* significa, *io desidero, e nulla può opporsi al mio desiderio: tutto dee concorrere al suo adempimento.*

« Tale è propriamente il senso della parola *volontà*. Ma si ha il costume di darle un significato più esteso, e per volontà s'intende una facoltà, che comprende tutte le abitudini che nascono dal bisogno; i desiderj, le passioni, la speranza, la disperazione, il timore, la confidenza, la presunzione, e molte altre, delle quali facil cosa è formarsi delle idee. Finalmente la parola *pensiere*, ancora più generale, nel senso suo comprende tutte le facoltà dell'intendimento, e tutte quelle della *volontà*; poichè *pensare* è sentire, rivolgere la sua attenzione, comparare, giudicare, riflettere, immaginare, ragionare, desiderare, aver delle passioni, sperare, temere, ecc.

« Abbiamo spiegato come le facoltà dell'anima nascono successivamente dalla sensazione; e si vede, *che esse sono la sensazione che si trasforma per divenire ciascuna di esse.* »

§ 130. Il conte *Destutt-Tracy* ha creduto di adottare la dottrina di *Condillac* su la sensibilità, ma presentandola sotto un nuovo punto di veduta. Sic-

come le opere di questo illustre scrittore si leggono universalmente, e contengono, secondo me, alcuni errori d'importanza, così, per onor del vero, mi credo nel dovere di esporre il suo sistema su le facoltà dello spirito, per farne in seguito le analoghe riflessioni. Egli concentra tutte le operazioni dello spirito nella sensazione, e le riduce a quattro: ascoltiamolo. « Io sento, che mi brucio attualmente; ciò è una sensazione che io sento. Io mi rammento che mi son bruciato jeri: ciò è una rimembranza che io sento. Io giudico, che un tal corpo è la causa della mia bruciatura: ciò è un rapporto che io sento fra questo corpo ed il mio dolore. Io voglio allontanare questo corpo: ciò è un desiderio che io sento. Ecco quattro sentimenti, o, per parlare il linguaggio ordinario, quattro idee che hanno de' caratteri ben distinti. Si chiama *sensibilità* la facoltà di sentire delle sensazioni; *memoria* quella di sentire delle rimembranze; *giudizio* quella di sentire dei rapporti; *volontà* quella di sentire de' desiderj. Queste quattro facoltà fanno certamente parte di quella di pensare; ma la compongono esse tutta intiera? Egli non vi è in tutte le nostre idee, che delle sensazioni, delle rimembranze, de' giudizj, e de' desiderj. Queste facoltà elementari nascono le une dalle altre, o piuttosto non sono che modificazioni di una facoltà unica, quella di sentire. Così, io credo, fa d'uopo intendere il principio di *Condillac*, *che tutte le operazioni*, e, come egli dice sovente, *tutte le facoltà dell'anima non sono tuttora, se non che la sensazione trasformata;* principio profondo, e fecondo, che sino al presente dava luogo a molte discussioni, perchè questa maniera di enunciarlo lascia forse qualche cosa a desiderare. »

L'Autore, sebbene convenga con *Condillac*, che

pensare non sia altra cosa se non che *sentire*, non è nulladimeno contento della divisione che il primo fa delle facoltà dello spirito: « alcune di queste facoltà, egli dice, o non sono facoltà, o son composte di quelle che noi abbiamo riguardato come elementi primitivi.

« *L'attenzione*, per esempio, è lo stato di un uomo, che vuole sentire, giudicare o agire. Essa è un effetto della volontà; ma non è nè una facoltà nè una percezione particolare.

« Lo stesso è della *comparazione*. Comparare due idee è sentirle tutte e due, o sentire il loro rapporto; è *sentire, o giudicare*.

« La *riflessione* è lo stato dell'uomo, che si serve della sua sensibilità e della sua memoria per giungere a pronuziare un giudizio.

« Il *raziocinio* è la ripetizione dell'atto di giudicare.

« L'*immaginazione*, nel senso d'invenzione, è l'impiego di tutte le nostre facoltà intellettuali per formare delle nuove combinazioni.

« L'*immaginazione*, nel senso di una memoria viva, la quale prende le sue rimembranze per impressioni attuali e reali è la memoria unita ad un giudizio erroneo.

« La *reminiscenza*, che si fa consistere ad avere delle rimembranze, ed a sentire che sono delle rimembranze, è ancora la memoria unita ad un giudizio, ma ad un giudizio vero.

« Finalmente tutte le passioni sono pure affezioni, semplici sensazioni interne, o queste sensazioni unite ad un desiderio, ed alcune volte ad un giudizio.

« Senza moltiplicare di più queste citazioni, concludiamo di nuovo, *che pensare non è altra cosa che sentire, e si riduce a sentire delle sensazioni pro-*

priamente dette, delle rimembranze, de' rapporti, e de' desiderj (1). »

CAPO IX.

Esposizione dei sistema della pluralità delle Facoltà dello spirito.

§ 131. Esposto il sistema dell' unità delle facoltà, conviene esporre il sistema contrario. *Carlo Bonnet* di Ginevra concepì nel medesimo tempo di *Condillac* l'Idea dell'ipotesi della Statua. Ma il suo *Saggio analitico sulle facoltà dell' anima* comparve più tardi del trattato delle Sensazioni di *Condillac*.

Io esporrò brevemente, ma senza essere oscuro, il sistema di *Bonnet* su le falcoltà dello spirito: io mi servirò per esporlo non solamente del detto suo Saggio, ma ancora dell' analisi compendiata, che questo celebre contemplatore della natura ne ha fatto.

« Io son partito da un fatto notissimo, certissimo, e che alcuna persona non avrà il pensiere di contrastarmi: questo è che un cieco-nato non acquisterà giammai le nostre idee della luce e de' colori. L'anima sua ha pertanto le stesse facoltà della nostra: che cosa le manca dunque per avere le nostre sensazioni visuali? l'organo adattato a queste sensazioni. Se questo cieco-nato fosse nello stesso tempo nato-sordo, se fosse ancora stato privo nella sua nascita del tatto, del gusto, dell' odorato, io domando quali idee l' anima sua potrebbe acquistare? mi si risponderà, che ella avrebbe almeno il sentimento della sua esi-

(1) Elemens des d' Idéologie, I. P., c. 2, e 11, etc., de la table analytique.

stenza. Ma come acquistiamo noi il sentimento della nostra propria esistenza? forse non avviene ciò riflettendo su le nostre proprie senzazioni? o almeno le nostre prime sensazioni non sono esse legate essenzialmente a quel sentimento, che l'anima nostra ha sempre di essere ella quella che le prova? e questo sentimento è egli forse altra cosa, se non il sentimento della sua esistenza? Ma un'anima, che non avrebbe giammai sentito, come potrebbe sapere che esiste? Non si farebbe bene di ammettere qui un certo sentimento confuso, della cui esistenza non sapremo formarci alcuna idea. Il pensiere attuale non può costituire l'essenza dell'anima; ciò che la costituirebbe almeno in parte, sarebbe piuttosto la *cogitabilità* (1).

« Ma, direte voi, qual nozione formarsi di un'anima senza idee? Io non voglio che voi cerchiate di formarvene alcuna perchè non voglio che ignoriate i limiti che sono stati prescritti allo spirito umano.

« Voi definite l'anima *una sostanza che pensa*: definitela piuttosto *una sostanza che ha la capacità di pensare*. Questa capacità è ciò che costituisce in parte l'essenza dell'anima, e questa essenza non siete fatti per conoscerla. Non obbliate che ciò che noi appelliamo *essenza delle cose*, non è che la loro essenza *nominale*: intendete per questi vocaboli quell'unione di proprietà, di qualità, che i sensi, o la riflessione ci fanno discoprire nelle cose, e che compongono l'idea che di esse ci formiamo. Il principio, o la ragione di queste proprietà costituisce l'essenza reale del soggetto, di cui l'essenza nominale non è così che un risultamento.

« Io suppongo, che l'uomo è un composto di due

(1) Analyse abregée n. 1.

sostanze, l'una immateriale, e l'altra corporale: si esprime ciò, dicendo che l'uomo è un *essere misto*.

« Io sento, che esisto perchè ho la coscienza della mia modificazione attuale; sento egualmente, che ho la volontà di muovere certe parti del mio corpo, e che questa volontà si esegue. Io ammetto dunque, che l'anima mia è dotata di una *attività*, la quale si modifica diversamente: io intendo per questa *attività la capacità, che ha la mia anima di produrre in lei, e fuor di lei, o sul suo corpo certi effetti*. Io dico in lei, poichè non iscorgendo alcun rapporto fra un moto, ed una sensazione, non posso collocare nel moto la causa immediata o efficiente della sensazione.

« Vi è una maniera di esprimersi su l'anima, che non mi sembra buona; è appunto quando si dice, che l'anima è passiva, allora che ella *appercepisce*, o sente. La *passibilità* è direttamente opposta all'*attività* . . . Io concepisco che in conseguenza dell'azione delle fibre nervose, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a quest'azione: l'anima reagisce alla sua maniera, e l'effetto di questa reazione è ciò che chiamiamo *percezione, o sensazione*. Io dico *fuor di lei*, o sul suo corpo, per uniformarmi a quella decisione del sentimento interiore, che mi persuade essere io l'autore immediato delle mie azioni. Io non esamino qui se questa decisione del sentimento sia illusoria; io mi racchiudo in questa verità incontrastabile, che ad un certo atto della mia volontà corrisponde costantemente un certo moto di una o di molte parti del mio corpo. Io mi riguardo come l'autore di questo moto, perchè ho la volontà di produrlo, e che esso non è prodotto, che in conseguenza di questa volontà.

« L'uomo, riguardato come essere *misto*, offre de' fenomeni che appartengono a due sostanze. Per isvi-

luppare la parte, che ciascuna sostanza ha alla produzione de' fenomeni, fa d'uopo studiare i fenomeni: essi sono de' fatti. Vi è forse qualche scienza che non dipenda dallo studio de' fatti?

« Non consideriamo un uomo adulto, situato nel mezzo di una campagna, e circondato da mille oggetti diversi: l'esame delle operazioni del cervello di un tal uomo diverrebbe per noi troppo complicato. Andiamo per gradi: rendiamo semplice il composto. Non intraprendiamo ancora di studiare i bambini: è pure molto difficile di osservarli. Immaginiamo un uomo, di cui tutti i sensi sono in buono stato, ma che non ha ancora incominciato a farne uso. Supponiamo di aver il potere di tenere incatenati i sensi di questo uomo, o di metterli in libertà nell'ordine, nel tempo, e nella maniera che ci piacerà. Questo uomo sarà una spezie di Statua, e noi gliene daremo il nome. La Filosofia sarà la divinità che animerà questa Statua, e che ci ajuterà ad innalzarla gradatamente al rango di essere pensante. Prima che avessi inteso parlare del piano del sig. Abate di *Condillac*, io esercitava la mia Statua al vedere. La veduta è il senso di cui noi più ci serviamo, e che ci fornisce un maggior numero d'idee, e d'idee varie: ma precisamente perciò *Condillac* non ha creduto dover incominciare da questo senso: egli ha preferito d'incominciare dall'odorato, e questo cammino, sembrandomi più uniforme allo spirito dell'analisi, io lo adotto.

« Io approssimo una rosa al naso della Statua: nel medesimo istante essa diviene un essere sensitivo. L'anima sua è modificata per la prima volta: ella è modificata in odore di rosa; ella diviene un odore di rosa; ella si rappresenta un odore di rosa. Tutte queste maniere di parlare son sinonime: esse espri-

mono tutte un cambiamento sopravvenuto all'anima della Statua all'occasione di un cambiamento sopravvenuto ad uno de' suoi sensi.

« La Statua non ha dunque propriamente alcuna *attenzione*, perchè l'attenzione sembra supporre la presenza di differenti idee ad una delle quali l'anima si fissa per preferenza.

« La nostra Statua non ha neppure desiderio: il desiderio suppone la conoscenza di uno stato differente dallo stato attuale, che gli si paragona; ora la Statua non ha ancora provato altro che una sola maniera di essere.

« La Statua comincia a godere dell'esistenza; ma essa non sa ancora che esiste. Io so che esisto perchè ho riflettuto sulle mie percezioni, ed è questa una operazione dell'anima mia, per la quale ella separa dalla percezione il soggetto, che *appercepisce*. Ciò è quello che i metafisici chiamano *appercezione*, e che costituisce l'*Io*.

Allontaniamo l'oggetto: — che cosa dee mai accadere? Lo scuotimento, che quest'oggetto ha prodotto sul nervo dell'odorato, non dee mica cessare nello stesso istante indivisibile: questo scuotimento, comunque leggiero si supponga, è tuttora un moto comunicato; ed il moto non si estingue che per gradi. Così, sebbene la rosa non modifichi più l'odorato della Statua, essa può continuare a sentire, ma più debolmente.

« Come l'anima ha la coscienza degli stati pe' quali passa, o delle modificazioni che prova, l'anima della nostra Statua ha la coscienza della degradazione della sensazione; ma non può sviluppare tutti i gradi di questo indebolimento: ella non ne prende che i più sensibili.

« Il sentimento di questi gradi i più sensibili im-

porta necessariamente una comparazione fra questi gradi, e questa comparazione dà nascita ad un sentimento, che io esprimerò co' termini di *meglio essere*, e *di meno bene essere*.

« *La conoscenza di un meglio essere è inseparabile dal desiderio della continuazione di meglio essere*, e l' effetto di questo desiderio è l' *attenzione*; perchè per l' attenzione è la stessa cosa che vi sieno differenti sensazioni presenti all' anima, o che l'anima *appercepisca* differenti gradi nella stessa sensazione.

« Io intendo qui per *attenzione* questa reazione dell' anima sulle fibre, che l'oggetto ha messo in moto, per la quale l' anima tende a conservare, a fortificare, o a prolungare questo moto. La Statua fa dunque sforzo per ritenere la sensazione a misura che ella la sente indebolirsi: ma come l' attenzione è una forza limitata, si esaurisce per l' esercizio allora che è per troppo lungo tempo continuata. Questo esaurimento è tanto più pronto, quanto più gli organi sono teneri, delicati, e che più di rado sono stati messi in azione. Così l' attenzione della nostra Statua venendo ben tosto ad esaurirsi, l'anima dee ben tosto ricadere nella sua prima letargia.

« Non sarà forse lo spingere molto lungi le distinzioni in metafisica il distinguere due cose in una sensazione che un oggetto eccita: l'una, ciò che *caratterizza* quest' oggetto, o annunzia la sua presenza; l' altra, ciò che determina l' anima ad agire. Se l'Autore della natura avesse voluto che le sensazioni non racchiudessero altro se non che la prima di queste due cose, l'anima sarebbe stata simile ad uno specchio, che riceve l' immagine degli oggetti, e dimora immobile nella loro presenza. Ma la Sapienza ha fatto l' anima un essere *attivo*; ed ha collocato fuori di questo es-

sere le cause che determinano l'esercizio della sua attività. Ella ha reso l'anima capace di piacere e di dolore, ed ha posto il fisico del piacere e del dolore in un certo scuotimento delle fibre, o in un certo grado di scuotimento: ella ha così subordinato l'attività dell'anima alla sua sensibilità; la sua sensibilità al giuoco delle fibre; il giuoco delle fibre all'azione degli oggetti.

« L'essere sensitivo non può distinguere una sensazione da un'altra sensazione o un grado di una sensazione da un'altro grado della stessa sensazione, che egli non preferisca una sensazione ad un'altra, un grado ad un altro, nel rapporto che hanno questa sensazione, o questo grado con ciò che costituisce in lui il piacere.

« *Preferire non è mica sentire, e determinarsi è agire. La preferenza non può essere una modificazione della facoltà di sentire: le modificazioni di questa facoltà non sono altra cosa, che sensazioni, e gradi di sensazioni.* Un essere che proverebbe delle sensazioni, e che non sarebbe punto *attivo* sarebbe semplicemente modificato, e non risulterebbe altra cosa al di dentro di lui dalla diversità delle impressioni che egli proverebbe, se non che il piacere, o il dolore, legati a queste impressioni, ed il richiamo di queste impressioni le une per mezzo delle altre, in virtù di un incatenamento fisico indipendente dell'anima.

« *Volere* è quell'atto di un essere sensitivo, o intelligente, pel quale egli preferisce fra molte maniere di essere quella che gli procura il più di bene, o il meno di male.

« La *Volontà* è dunque attiva: ella preferisce un oggetto ad un altro oggetto. L'anima non è mica li-

mitata al semplice sentimento, che risulta in lei dall'impressione di differenti oggetti su i suoi organi; ma ella si determina per quello di questi oggetti, la cui azione è più nel rapporto che fa il piacere.

« L'effetto di questa determinazione dell'anima, l'atto pel quale si esegue questa volontà particolare, sono un effetto, un atto della *libertà*.

« La libertà è dunque, in generale, la facoltà per la quale l'anima esegue la sua volontà. Così la libertà è subordinata alla volontà, come la volontà lo è alla facoltà di sentire: questa facoltà lo è all'azione degli organi, questa azione a quella degli oggetti.

« Ma l'anima non esegue la sua volontà, che agendo fuor di lei o sul suo corpo. La libertà è dunque propriamente questa *forza motrice*, che l'anima spiega secondo la sua volontà su i suoi organi, e per mezzo dei suoi organi su tanti oggetti diversi. La libertà è dunque in sè *indeterminata*. Ella è una semplice forza, un semplice potere di agire o di muovere. La volontà determina questa forza ad applicarsi a tale o tale organo, a tali o tali fibre.

« L'attenzione è l'esercizio della forza motrice su certe fibre. L'attenzione è dunque un atto della libertà. Questo atto ha la sua ragione nel piacere legato alla sensazione. Se l'oggetto non eccita per sè stesso la mia attenzione, bisogna che questa sia l'effetto di qualche motivo straniero all'oggetto. Tostochè un tal motivo esiste, la mia attenzione si esercita. L'anima reagisce su le fibre che l'oggetto tiene in moto, e per questa reazione ella aumenta l'intensità del moto. L'effetto necessario di questo aumento di moto è di rendere la percezione dell'oggetto più viva.

« La percezione totale dell'oggetto è un composto

di una moltitudine di percezioni parziali, che hanno ciascuna il loro grado di moto. L'attenzione, che io presto a questo oggetto, aumenta l'intensità di tutti questi moti particolari. Per questa meccanica io discopro nell'oggetto delle particolarità che non aveva prima scoperto. Quando si dice, che per vedere bisogna guardare, per udire fa d'uopo ascoltare, si esprime questa reazione dell'anima su le fibre, che un oggetto tiene in moto.

« A misura che la percezione dell'oggetto diviene più viva per mezzo dell'attenzione, le percezioni degli oggetti vicini s'indeboliscono: è questo un altro effetto dell'attenzione.

« Le fibre sensibili e mobili han bisogno degli spiriti per adempiere le loro funzioni. Tutto ciò che tende ad aumentare o a diminuire la quantità del fluido nervoso, aumenta o diminuisce l'attività delle fibre. La quantità del fluido nervoso è determinata: esso non può dunque concorrere in più grande abbondanza a certe fibre, che non se ne sottragga la stessa quantità delle fibre vicine. Gli spiriti derivano dunque dalle fibre vicine verso quelle su le quali l'attenzione si esercita. Questa derivazione, proporzionale alla quantità del moto impresso dall'attenzione, può giungere sino al punto in cui le fibre vicine sieno troppo esauste di spirito per fare su l'anima un'impressione sensibile. Questa impressione può divenir nulla, o quasi nulla per rapporto all'anima.

« Quelli fra i miei lettori, che non gusteranno mica questa spiegazione, potranno preferire la seguente o riunirle.

« La facoltà di sentire è limitata come lo sono le facoltà del nostro essere. La capacità di sentire essendo limitata, la divisione l'indebolisce, un'impressione

molto forte estingue o assorbisce un' impressione molto debole. L' intensità di una percezione può divenir tale per mezzo dell' attenzione ch' essa consumi, per dir così, tutta la forza di *appercepire*, in modo che non rimanga all'anima forza sufficiente per ispiegarsi nello stesso tempo su di altre impressioni.

« Si debbono considerare due cose nella volontà: *l'esercizio* della volontà e la sua esecuzione.

« Un uomo vuol muovere il suo braccio, e questo braccio non può muoversi. Quest'uomo esercita la sua volontà, perchè ha la volontà particolare di muovere il suo braccio, ma questa volontà non si esegue mica: il braccio non è mosso. In che cosa consiste dunque l'esercizio della volontà nel caso che io suppongo? Ciò merita una grande attenzione. L'oggetto della volontà particolare di quest'uomo è d' imprimere un moto al suo braccio. Se quest'uomo non avesse giammai sentito il suo braccio muoversi, è chiaro che non potrebbe aver la volontà di muoverlo. Quest' uomo ha dunque presente al suo spirito l'idea di muovere il suo braccio. Egli paragona questo stato di moto, di cui sia l' idea con lo stato di inazione che prova: egli preferisce l'uno all' altro: si determina a muovere piuttosto che a non muovere.

« Che cosa è mai questa determinazione della volontà? È l'applicazione della volontà all' idea di muovere il braccio. Ma quest' idea è legata a delle fibre scosse: per lo scuotimento di queste fibre l' idea di muovere il braccio è attualmente presente allo spirito. Quando dunque io dico, che la volontà si applica all' idea di muovere il braccio, *voglio dire che si applica alle fibre adattate a quest'idea*. Ma la volontà non è mica la sensibilità; una volontà non è una sensazione. La volontà è attiva; ella è una forza che si

applica a tale o tale sensazione, a tale o tale idea. La volontà non può dunque applicarsi all'idea di muovere il braccio, ch'essa non aumenti il moto delle fibre adattate a quest'idea. Ella non può aumentare il moto di queste fibre senza render l'idea più viva. L'aumento del moto, che la volontà produce in queste fibre costituisce *il desiderio* di muovere il braccio (1).»
La Statua nella successiva diminuzione della sensazione non può aver la coscienza di questi differenti gradi, se non richiamerà il grado antecedente quando ella prova il grado seguente. Ciò ci obbliga a spiegare, come, secondo la dottrina di *Bonnet*, si esegue questo richiamo.

« Ciascun senso ha la sua meccanica, la sua maniera di agire, il suo fine. Ciascun senso trasmette all'anima una moltitudine d'impressioni differenti, alle quali corrispondono altrettante sensazioni differenti.

« Non mi è stato mica possibile di concepire, che fibre perfettamente simili possono esser sufficienti a ricevere e a trasmettere senza confusione tante impressioni diverse. Mi è sembrato che ciascuna fibra sensibile sarebbe così nel caso di un corpo spinto insieme da molte forze che agirebbero in direzioni differenti, questo corpo riceverebbe un moto composto, che sarebbe il prodotto di queste forze, e che non rappresenterebbe alcune di queste forze in particolare. Collocandomi in questo punto di veduta, non ho potuto rendere a me stesso ragione della distinzione delle mie sensazioni. Io son dunque stato forzato di supporre,

---

(1) Essai, etc., §§ 20, 1, 3, 4, 126, 9, 10, 11, 13, 38, 36, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 117, 131, 135, 147 a 151, 140 a 143, 476 a 482.

che vi ha in ciascun senso delle fibre adattate a ciascuna spezie di sensazione (1).

« Ma l' anima mia non è limitata solamente a sentire pel ministero dei sensi: ella ha ancora la rimembranza di ciò che ha sentito. Ella ha il sentimento della novità di una sensazione. Una sensazione, che le è stata presente molte volte, non la modifica precisamente come la prima volta. Gli oggetti giungono sempre all' anima per mezzo de' sensi. Le fibre che sono state mosse molte volte non potrebbero precisamente essere nello stato in cui erano prima di essere state mosse. L' azione reiterata dell' oggetto dee recarvi qualche cambiamento se la spezie della sensazione è stata legata alla spezie delle fibre, se la rimembranza della sensazione o la reminiscenza ha potuto essere legata allo stato attuale delle fibre. Io ho dunque congetturato, che le fibre *vergini* non modificano l'anima precisamente, nello stesso modo in cui la modificano quelle che nol sono, ed io ho attribuito il sentimento della novità a questo stato di *verginità* delle fibre sensibili. In virtù dell' unione delle due sostanze non potrebbe accader nulla nell' anima senza che vi sia nel corpo qualche cosa che vi corrisponda. Questa cosa appunto è quella che io ho cercato tuttora, che non mi lusingo di aver sempre rincontrata, e che il più sovente non ho fatto che travedere (2). Io nomino *stato primitivo* o *originale* delle fibre de' sensi quello che precede il tempo in cui gli oggetti incominciano ad agire su queste fibre.

« L' azione degli oggetti su le fibre de' sensi cambia sino ad un certo punto lo stato primitivo di queste fi-

(1) Analyse abregée, n. VI.
(2) Loc. cit., n. VII.

bre. Essa vi produce l'uno o l'altro di questi due effetti, e forse tutti e due insieme: essa modifica la forma originale delle loro molecule, o ne cambia la posizione rispettiva.

« All'odore della rosa facciamo succedere quello del garofano. La sensazione del garofano richiamerà essa quella della rosa? Se la richiama, come questo richiamo si opererà? Quale ne sarà l'effetto?

« Noi sappiamo che l'anima non acquista l'idea di un oggetto, che all'occasione de' moti che quest'oggetto ha eccitato nel cervello: il richiamo di un'idea sarà dunque la riproduzione de' moti a' quali questa idea è stata legata. Quando si domanda, se una certa idea può richiamare una certa idea, si domanda, se fra i moti da cui dipendono queste idee vi siano dei rapporti, in virtù de' quali essi sieno reciprocamente causa della loro riproduzione?

« Noi siamo stati obbligati di ammettere che ciascuna spezie di sensazioni ha le sue fibre proprie. Sebbene ciascuna spezie di sensazione abbia la sua meccanica, vi ha però fra due sensazioni di spezie differente de' rapporti in virtù de' quali esse appartengono allo stesso genere. Questi rapporti, i quali ne suppongono degli analoghi fra le fibre, derivano da qualche cosa comune che noi ignoriamo. Egli sarebbe dunque possibile, che questi rapporti dessero luogo ad una certa reciprocità di azioni fra le fibre, donde nascerebbe il legame di due sensazioni, ed il loro richiamo reciproco. Io posso dire di più: Noi siamo in qualche modo forzati di ammettere questa reciprocità di azione, poichè il richiamo di una sensazione per mezzo di una sensazione di spezie differente è un fatto che l'esperienza attesta: e possiamo noi aver delle sensazioni senza l'intervento de' moti del cervello?... Bisogna che il

richiamo delle sensazioni esiga qualche altra condizione... Questa condizione essenziale si è che le fibre, su le quali altre fibre agiscono, siano state mosse prima dagli oggetti.

« L'odore di garofano potrà dunque richiamare alla Statua quello della rosa: l'effetto necessario di questo richiamo sarà il sentimento della *novità* della sensazione prodotta dal garofano, o, ciò che ritorna allo stesso, questo effetto sarà il sentimento che costituisce la *reminiscenza*. L'anima conserva un sentimento più o meno vivo, più o meno distinto delle modificazioni di cui si riveste: allora che prova di nuovo una di queste modificazioni sente che l'ha già provata, o che è già stata della stessa maniera: ciò è quello che propriamente si nomina *Reminiscenza*. Si possono dunque distinguere due cose nella *memoria*: la prima è l'operazione per la quale una, o molte idee sono richiamate all'anima; la seconda è l'operazione per la quale l'anima riconosce che queste idee le sono state presenti. Una fibra, che è stata mossa da un oggetto, ha ricevuto dall'azione di quest'oggetto una tendenza al moto impresso: questa tendenza è un grado di mobilità acquistato: questo grado di mobilità acquistato è un cambiamento nello stato primitivo della fibra: allora dunque che l'oggetto agirà di nuovo su di questa fibra, o che essa sarà mossa da altre fibre, il suo stato non sarà più allora lo stesso di quello che era antecedentemente alla prima impressione: il sentimento della reminiscenza sarebbe forse stato attaccato a questo cambiamento di stato? L'autore del *Saggio di Psicologia* mi ha prevenuto in questa spiegazione, alla quale i miei principj mi conducevano, come si vede direttamente. Per concepire, dice questo autore, che la reminiscenza può spiegarsi di una maniera meccanica, basta sup-

porre, che l'impressione, che fanno su l'anima le fibre, le quali sono mosse per la prima volta, non è precisamente la stessa di quella che vi producono queste fibre, allorchè son mosse della stessa maniera per la seconda, la terza e la quarta volta. Il sentimento che produce questa diversità d'impressione è la *Reminiscenza* (1).

« Le idee che gli oggetti fanno nascere nell'anima possono rappresentarsi all'anima senza l'intervento degli oggetti. La facoltà per la quale queste rappresentazioni si operano è l'*Immaginazione*. Affinchè un'Idea si presenti di nuovo all'anima bisogna che le fibre adattate a questa idea sieno mosse di nuovo. La disposizione del cervello a ripetere questi moti costituisce dunque il fisico dell'*Immaginazione*. Se, dopo di aver avvicinato il corpo *odorifero* al naso della Statua, lo allontaniamo un poco, noi la faremo passare da un'impressione forte ad una impressione debole, ed ella sentirà questo passaggio. Per sentirlo fa duopo necessariamente, che quando prova l'impressione seguente si richiami l'impressione antecedente. Ma come le fibre di una stessa spezie potranno trasmettere all'anima un'impressione debole, e richiamarle nello stesso tempo un'impressione forte? Io dico le fibre di una stessa spezie, poichè si tratta della stessa sensazione, ma di cui variano i gradi... Vi è una maggior quantità di corpuscoli (odoriferi) nella vicinanza dell'oggetto, che ad una certa distanza da esso: vi è dunque un moto maggiore ove i corpuscoli sono in più gran numero, o più vicini gli uni agli altri. Di più, la natura è da per tutto si varia, le parti sensibili dell'oggetto ci offrono esse stesse tante varietà, ch'è probabile che i corpuscoli, i quali ne emanano, non sono tutti uguali in grossezza, in attività, in un vocabolo,

(1) Essai, etc., §§ 59, 60, 66, 70, 73, 87, 90, 91, 92.

che essi non sono tutti omogenei o simili. Se dunque l'oggetto è stato costruito su i rapporti determinati all' emanazioni dell' oggetto (e come ripugnare di ammetterlo?), vi saranno fra le fibre di una stessa spezie delle differenze relative a quelle che si concepiscono esservi fra i corpuscoli della spezie corrispondente a quella di queste fibre. Le une più fine, più delicate, cederanno all' impulsione di un piccol numero di corpuscoli, o a quelli dei più piccoli corpuscoli, perchè preferisco di non decidere fra queste due idee; le altre più forti, meno mobili, non cederanno, che all' impressione combinata di un gran numero di corpuscoli, o a quella de' più grossi corpuscoli... Ma tutte le fibre di una stessa spezie, come tutte quelle di spezie differenti, sono unite le une alle altre mediatamente o immediatamente per mezzo di legami che ci sono ignoti: allora dunque che un impressione succederà ad un' altra impressione, le fibre che saranno mosse attualmente dall'oggetto scuoteranno quelle che esso avrà prima scosso; ed ecco come io concepisco, che si farà il richiamo dell'impressione antecedente (1).»

§ 132. L'estratto, che ho fatto del sistema di *Bonnet*, risparmierà al lettore non poca fatica per rilevare questo sistema dalle opere dell' autore.

I lettori poco pazienti, e che non hanno molta abitudine a seguire un lungo filo di analisi, non prenderanno certamente il pensiere dell' autore, sull' oggetto che ci occupa. Nel fare quest' estratto, io non ho fatto altro che far parlare l' autore stesso: egli ci avverte, che gli estratti debbono farsi dagli stessi autori: io ho dunque seguito il suo consiglio facendone l'estratto colle sue parole; lo che ho praticato per tutti gli altri estratti.

---

(1) Essai, etc., §§ 59, 60, 66, 70, 73, 87, 90, 91, 92, 212, 213, 214.

Non ho potuto trascrivere intieramente la sua analisi compendiata, poichè questa ha un oggetto diverso da quello che io mi son proposto. Non solamente ho riunito i luoghi, che conducevano a presentarmi un'idea chiara del sistema delle facoltà dello spirito; ma ancora vi ho cambiato l'ordine, ma sempre nella mira di prendere il pensiere dell'autore sull'oggetto in quistione. L'estratto, che ho fatto, richiede ancora, per essere completo, alcune aggiunzioni; ma prima di farle, io prego il lettore di rendersi un conto esatto delle dottrine che abbiamo esposte: esse possono ridursi alle seguenti proposizioni:

1.° L'anima è una sostanza che ha la capacità di pensare.

2.° Tutte le nostre idee derivano originariamente dai sensi, e perciò la sensibilità è la prima facoltà dello spirito: senza di essa non potrebbe esistere lo sviluppo dell'intelligenza.

3.° Oltre della *sensibilità*, fa d'uopo ammettere nello spirito un' *attività*, la quale si modifica diversamente.

4.° Sebbene lo spirito non sia intieramente passivo nella sensibilità, vi ha nondimeno in lui un' attività immediata di spezie differente da quella che si sviluppa nella sensazione: in questa lo spirito produce la sensazione in sè stesso, reagendo nel ricevere il cambiamento dal corpo: in quella lo spirito modifica immediatamente il corpo, o agisce su le fibre della sensazione. Col nome di *attività* intendiamo quest' ultima spezie di attività.

5.° La sensibilità e l'attività sono le due facoltà originarie dello spirito, da cui nascono tutte le altre facoltà e tutte le modificazioni dello stesso.

6.° L'*attività* è subordinata alla sensibilità: la sensibilità al giuoco delle fibre, il giuoco delle fibre all'azione degli oggetti.

7.° Allora che il primo odore modifica l'anima della Statua, la sola sensibilità è in esercizio: supponendo, che l'azione del corpo odorifero sia cessata, nascono dalla sensibilità diverse altre facoltà, e l'attività incomincia ad agire dall'altra parte, e far nascere altre facoltà che sono le diverse maniere di quest'attività.

8.° Ecco l'ordine di queste facoltà: Cessata l'azione del corpo odorifero, la sensazione continua in un grado più debole: questo grado più debole richiamerà il grado più forte dell'odore: ed ecco l'*immaginazione*, ed indi la *reminiscenza*: richiamato il grado più forte con quello più debole, nasce la *comparazione* ed il *giudizio*; dalla comparazione il sentimento di *meglio essere; e di meno bene essere;* quindi il *desiderio;* l'effetto del desiderio è l'*attenzione*. Ma l'autore non è costante in quest'ordine, come si vede da' pezzi che ho rapportato: ecco un altro ordine da lui indicato: Dalla comparazione nasce il *volere*; dal volere la sua *esecuzione*, o l'atto della libertà: questo atto è l'*attenzione*. L'attenzione consiste nell'aumento del moto prodotto nelle fibre dall'azione dell'oggetto, e questo aumento costituisce il *desiderio*. L'attenzione è dunque ora un effetto del desiderio, ora un effetto della volontà: il desiderio ora è causa dell'attenzione, ora è l'attenzione stessa: inoltre il desiderio ora si fa seguire immediatamente alla comparazione, ora si fa seguire alla volontà. Questa confusione di linguaggio è una delle cause che molto affatica il lettore, il quale ama di prendere chiaramente il pensiere dell'autore. L'autore non riconosce dunque nello spirito che la sensibilità d'onde nascono l'immaginazione, la memoria, la reminiscenza, le quali non sono che diverse maniere della sensibilità, e l'attività la quale egli chiama *volontà;* l'esercizio di quest'ultima costituisce l'*atten-*

zione, ed i diversi modi dell' attenzione costituiscono la generalizzazione delle idee, e tutti gli atti i quali innalzano l' uomo da essere sensitivo ad essere intelligente. Io richiamo l' attenzione de' miei lettori a' seguenti pezzi dell' autore.

« Un essere, il quale non sarebbe dotato che della sola sensibilità, avrebbe tutte le nostre sensazioni: egli le distinguerebbe, come noi, le une dalle altre: egli avrebbe *immaginazione, memoria, reminiscenza*. Ma egli sarebbe perfettamente indifferente per un grado di sensazione quale siasi: perchè avere del piacere o del dolore non importa in sè la capacità di ricercar l'uno, o di fuggir l' altro. *Ricercare e fuggire non sono sentimenti; essi sono azioni*. L'amore e l'odio non sono semplici percezioni. Vedere un oggetto non è desiderarlo: dare la sua attenzione ad un oggetto non è semplicemente riceverne l' impressione. L'impressione che un oggetto fa su de' nostri sensi è il risultamento della sua attività combinata con quella delle fibre su le quali egli agisce. Fra molti oggetti, i quali differiscono in attività, quello, di cui l'attività è la più grande, non trascina necessariamente la nostra attenzione: noi possiamo darla a quello, la cui attività è più debole. Ora l' attenzione può rendere viva una percezione debole: *L'attenzione non è dunque una modificazione della sensibilità;* poichè la sensibilità è esattamente subordinata al giuoco delle fibre, il giuoco delle fibre all'impressione degli oggetti. La legge della sensibilità è dunque quella dell' intensità delle impressioni. Più l' impressione di un oggetto è forte, più la sensazione che esso eccita è viva. L'attenzione urta questa legge: da un lato essa aumenta l' intensità de' moti impressi a certe fibre da un oggetto; dall' altro ella diminuisce quella dei moti impressi ad altre fibre da altri oggetti.

« Vi è dunque in noi un' altra facoltà differente dalla sensibilità; ma che è subordinata alla sensibilità, e che questa sviluppa: questa facoltà è la *volontà*. L'essenza della volontà consiste dunque nel *potere* di agire, di determinarsi, di scegliere: tutte queste espressioni sono sinonime. Fintanto che questo potere non è ridotto in atto, esso non è che un semplice potere. La volontà, in generale, è la capacità di volere, e non una volontà particolare. *L' esercizio della volontà è questa volontà particolare. Io esercito la mia volontà tutte le volte che ho una volontà. Io ho una volontà tutte le volte che mi determino, che preferisco un oggetto ad un altro. L' atto che segue questa determinazione della mia volontà, che ne è l'effetto, la conseguenza, è un atto libero: esso è l'esecuzione della mia volontà particolare* (1). »

Io qui arresto per un momento *Bonnet*. La volontà è una facoltà dell' anima: l' atto di questa facoltà è il volere: il volere è una modificazione dell'anima. L'anima ha dunque la facoltà di modificar sè stessa, di agire in lei: perchè dunque *Bonnet*, trattando dell'attività propria dell' anima, la limita ad agire sul suo corpo? perchè egli fa consistere l' esercizio della volontà nell'applicazione alle fibre sensibili? Che che ne sia di ciò, riserbandone l' esame a suo luogo, ecco di nuovo in poche parole il sistema di *Bonnet*.

Quando per mezzo di moti esterni si fa un cambiamento nell'anima; ella reagisce: questa reazione è la *sensazione*, ed il potere di reagire si chiama *sensibilità*. La sensibilità è dunque subordinata al moto delle fibre, questo all' azione degli oggetti. Allora che una sensazione è più piacevole di un' altra, l'anima agisce:

(1) Essai, n. 470 sino al 475.

la facoltà di agire si chiama *volontà*: questa volontà agisce aumentando il moto della fibra, a cui è legata la sensazione più piacevole: *ciò produce l'attenzione*: le diverse modificazioni dell'attenzione elevano l'anima dallo stato di essere sensitivo a quello di essere pensante. Vi sono dunque nello spirito due facoltà distinte l'una dall'altra, la *sensibilità* e la *volontà*. La prima incomincia la nostra vita sensitiva; la seconda incomincia lo sviluppo dell'intelligenza; la seconda è subordinata alla prima su di cui, in ultima analisi, poggia l'edifizio delle nostre conoscenze. L'immaginazione, la reminiscenza, la memoria, sono diverse modificazioni della sensibilità: allora che le fibre de' sensi sono mosse per la prima volta, a questo moto corrisponde nell'anima la sensazione propriamente detta; quando le stesse fibre sono scosse per la seconda, terza volta, o dall'oggetto, o da altre fibre, a questo moto corrisponde rispettivamente nell'anima l'immaginazione, la reminiscenza, la memoria.

§ 133. Ma vediamo come, secondo Bonnet, l'anima della sua Statua è innalzata da essere sensitiva, ad essere pensante.

« Allora che l'anima è affetta da un'idea concreta, ella non è talmente dipendente dall'azione dell'oggetto, che non possa in alcun modo modificare quest'azione. In virtù di quell'attività, che l'anima esercita su le sue sensazioni, può essa decomporre l'idea concreta: può ella separare, per così dire, dall'oggetto ciò che nella natura non è punto separato. Quest'operazione, che si nomina *astrazione*, è un atto dell'attenzione. Gli effetti di questa forza variano come le sue determinazioni. Ora l'anima è determinata a dare la sua attenzione ad una certa parte dell'oggetto; e ciò si nomina un'astrazione *parziale*. Ora ella è indotta a non

determinare che un certo modo dell'oggetto, il suo odore, il suo colore, la sua figura, il suo moto, ecc., e ciò si nomina un' astrazione *modale*. Ora finalmente ella non considera in differenti idee concrete, che ciò che esse hanno di comune, e si nomina ciò un' astrazione *universale*. L'operazione dell'anima in tutte queste astrazioni si riduce all'attenzione che ella dà ad alcune impressioni particolari, che compongono l'idea totale o concreta. In tutti questi casi l'idea *astratta* non è che un' idea sensibile distaccata dall'attenzione, dal tutto di cui faceva parte. Io posso dunque nominare astrazioni *sensibili* tutte le astrazioni di questo genere. Le idee che riceviamo per mezzo de' sensi le rivestiamo di segni o di termini che le rappresentano. Da ciò un nuov' ordine di cose: da ciò nuove idee e nuove distribuzioni d'idee. La parola sviluppa e perfeziona tutte le nostre facoltà.

« L'idea è un segno naturale dell'oggetto, e questo segno è dell'istituzione del Creatore. Vi sono degli altri segni degli oggetti, e questi segni sono puramente *arbitrarj*. Tutte le nostre idee sono state dunque espresse per mezzo de' termini. Questi termini sono stati rappresentati all'occhio per mezzo delle lettere, e resi all'orecchio per mezzo de' suoni articolati. Si è dipinta la parola, e si è parlato agli occhi. Allora che le idee sensibili sono rappresentate per mezzo de' segni o per mezzo de' termini, la presenza del termine o del segno risveglia l'idea che loro è stata attaccata. Alla facoltà che conserva e richiama i vocaboli rappresentativi delle cose, si è più particolarmente consacrato il nome di *memoria*. La memoria non differisce punto essenzialmente dall'immaginazione. Uno de' primi effetti del linguaggio è dunque di moltiplicare i legami che uniscono le nostre idee.

« Nelle astrazioni *sensibili* l'operazione dell'anima si limita all'attenzione che essa dà ad alcune delle idee che racchiude l'idea concreta. L'uso de' segni perfeziona molto questa facoltà di astrarre... Allora che l'anima manca di segni per rappresentare ciò che ella astrae, non può essa tuttora concentrare la sua attenzione in modo, che non sia indebolita dalle idee delle cose, le quali toccano a quella che essa astrae, o che coesistono con lei. Per esempio, se l'anima è determinata a dare la sua attenzione alla figura dell'oggetto, il suo odore, il suo colore, il suo moto potranno dividere un poco quest'attenzione. Ma se l'anima rappresenta per mezzo di linee la figura che vuole astrarre, la sua attenzione sarà concentrata in questa figura, perchè l'idea astratta esisterà separatamente. Questa sorte di astrazione è appunto l'oggetto della geometria. L'oggetto della geometria non esiste dunque mica nella natura. La facoltà di separare o di astrarre conduce alla generalizzazione delle idee che sono state astratte. Nella natura non vi sono che tutti particolari o *concreti*. I rapporti sotto i quali si possono considerare questi tutti derivano dalle *qualità* che i sensi vi discuoprono. Fra queste qualità ve ne ha di quelle che convengono a più o meno di soggetti. Da ciò ha origine la distribuzione de' tutti in *classi*, in *generi*, in *ispezie*. Queste astrazioni, per le quali l'anima generalizza le sue idee, sono meno legate a ciò che è nella natura, di quello che lo sono le astrazioni sensibili... Io nominerò dunque astrazioni intellettuali tutte le astrazioni che ci danno idee di quest'ordine. Io le distinguerò così dalle astrazioni puramente *sensibili*. »

L'autore non sembra qui costante nella spiegazione delle astrazioni che ci danno le idee generali: egli ha riposto, come si è veduto, l'*astrazione universale* fra

le astrazioni sensibili: ora la ripone in una spezie diversa di astrazione, che chiama *astrazione intellettuale*. Ma egli nel secondo caso intende un'astrazione spinta molto lungi col soccorso de' termini: « Distaccando dall' idea concreta di una quercia ciò che essa ha di più individuale, l'anima potrà formarsi un' idea generale della quercia. Ma io dico, che il carattere o il segno di quest' idea converrà più alla quercia, che l'anima avrà preso per termine di comparazione, che alle quercie, che con essa avrà comparate. Non accade l' istesso dell' idea *generale* di quercia, che l'anima acquista per mezzo de' segni d'istituzione. Come la decomposizione dell' idea concreta è portata molto lungi per l'uso di questi segni, l'idea generale, che se ne forma, non ritiene nulla del tutto particolare. Le idee, alle quali le astrazioni intellettuali danno nascita, portano il nome generale di *nozioni*. La nozione non risulta semplicemente dall'azione dell'oggetto su i sensi: essa suppone ancora un' operazione dello spirito su quest'azione.

« Operando su le idee sensibili lo spirito acquista delle nozioni. Questa operazione porta il nome di *riflessione*, e si dice che le nostre idee hanno due sorgenti, i *sensi*, e la *riflessione*.

« La riflessione è dunque in generale il risultamento dell' attenzione che lo spirito dà alle idee sensibili, che egli compara, e che riveste di segni, o di termini, che le rappresentano.

« Il fisico della riflessione consiste dunque in generale in quella forza motrice dell' anima, che questa spiega su le fibre adattate a ciascuna spezie d' idea sensibile, e su le fibre adattate a' segni che la rappresentano.

« Ma poichè la capacità di astrarre risiede nell' at-

tenzione, segue, che l'uso de' segni artificiali non dà mica la capacità di astrarre, ma che esso altro non fa che estenderne, e facilitarne l'esercizio.

« Gli animali hanno come noi idee semplici, ed idee concrete. Se essi non generalizzano, come noi, le loro idee, se le operazioni degli individui di ciascuna specie sono uniformi, ciò non è precisamente perchè gli animali mancano di segni: i segni non danno mica la facoltà di astrarre: eglino non fanno che perfezionarla. Ma la facoltà di astrarre è legata all'attenzione: l'attenzione è una modificazione dell'attività dell'anima: questa attività è di sua natura indeterminata: bisognano de' motivi per determinarsi. Se l'Autore della natura ha voluto che la sensibilità degli animali fosse relativa a ciò che domandava la conservazione del loro essere, la loro attenzione (cioè la facoltà di attendere) sarà stata racchiusa ne' limiti de' loro bisogni. Essi saranno stati capaci di formare astrazioni *sensibili*, e non avranno potuto innalzarsi alle *nozioni*. Questo carattere sembra proprio a distinguere l'animale dall'uomo.

« La percezione, e l'espressione del rapporto, che è fra due o molte cose, costituiscono la *nozione*. Quando io definisco l'anima un essere che pensa e che vuole, affermo di questo *soggetto*, che nomino *anima*, gli attributi del *pensiere*, e della *volontà* per i quali mi è conosciuto. Ogni nozione racchiude dunque un giudizio perchè il giudizio è la percezione del rapporto che vi è fra due, o molte cose. Ogni giudizio racchiude dunque una comparazione fra due o molte idee. Da questa comparazione risulta, o che una cosa conviene ad un'altra, o che non conviene ad un'altra. Da ciò provengono i giudizj *affermativi*, ed i giudizj *negativi*.

« La veduta immediata de' rapporti, o delle opposizioni costituisce il carattere di ciò che si nomina *l'evidenza*. Le verità che hanno questo carattere di evidenza portano il nome di *verità primitive*. Ma vi ha un'infinità di rapporti o di opposizioni, che l'intendimento non può *appercepire* immediatamente. Per acquistare questa percezione, l'intendimento è obbligato di fissare la sua veduta su gli oggetti intermedj, che legano queste cose troppo lontane a suo riguardo, per poterle paragonare immediatamente. Le idee, che questi giudizj racchiudono, sono dunque delle idee *medie*, e la collezione di queste idee compone ciò che i logici nominano il *raziocinio*.

« Un essere puramente sensitivo compara, e per conseguenza giudica; ma questo giudizio si riduce al semplice sentimento, che risulta in lui dalla diversità de' moti, o dalle impressioni degli oggetti su i sensi. In questo senso i bambini e gli animali giudicano; perchè sentono la differenza, che vi è fra le sensazioni, ed agiscono in conseguenza di questo sentimento. Ma essi non ragionano propriamente, perchè non hanno l'uso della riflessione. Essi non hanno nozioni: non generalizzano mica le loro idee: la loro facoltà di attendere (*attentività*) è racchiusa nella sfera de' loro bisogni. Essi possono pertanto sembrare di *ragionare* agli occhi di coloro che non sanno sempre distinguere ciò che appartiene alle sensazioni da ciò che appartiene alle nozioni. La riflessione è il solo vantaggio che la parola dà all'uomo su la bestia: la parola pone ancora l'uomo in istato di ordinare i suoi pensieri di una maniera relativa ai soggetti, di cui si occupa, ed allo scopo che si propone occupan-

dosi. Ciò è appunto quello che i logici chiamano *metodo* (1). »

Concludiamo finalmente: La sensibilità, e l'attività sono, secondo *Bonnet*, le due facoltà dello spirito, a cui si riducono tutte le altre. L'attività negli animali è limitata alle sole astrazioni sensibili: nell'uomo si estende alle *astrazioni intellettuali*. In ciò consiste la differenza fra l'essere puramente sensitivo, e l'essere pensante.

§ 134. Sebbene, dopo *Condillac*, l'empirismo sia stato la filosofia dominante in Francia, ciò non ostante non mancano oggi de'gran pensatori, i quali in molti punti hanno modificato l'empirismo, e preso la difesa della vera filosofia dell'esperienza: fra questi meritano di esser nominati con somma lode *Degerando*, è *la Romiguière*. Io ho avuto molte volte occasione di parlare del primo: qui mi si presenta l'opportunità di parlare del secondo, il quale, professore di filosofia nel collegio di Luigi il Grande a Parigi, ha pubblicato le sue Lezioni filosofiche. Il sistema di questo pensatore su le facoltà dello spirito merita di essere esposto qui: esso ci porrà in istato di maggiormente avvicinarci alla conoscenza di un sistema completo su questa materia: in questa veduta io riferisco i pensamenti degli altri. Esponiamo dunque il sistema di *la Romiguière*.

« Tre cose si hanno a considerare nelle nostre sensazioni, ne' sentimenti prodotti dall'azione degli oggetti esterni: l'impressione sull'organo, il moto del cervello, ed il sentimento stesso.

---

(1) Essai, ecc., 207 a 209, 217 a 225, 223, a 230, 259, 260, 262, 267, 270, 283, a 285, 298, 301, 304, 288, 515, 308, a 310.

« L'anima è stata modificata, ha provato sensazioni, in conseguenza de' moti del cervello; i quali moti erano pure una conseguenza dell'impressione fatta su gli organi dall'azione degli oggetti esteriori.

« Ora, appena l'anima sente, prova tosto piacere o dolore. Alcuni metafisici ammettono sensazioni indifferenti. Se questa opinione è fondata, alcune sensazioni nulla influiscono su gli sviluppi della intelligenza. La filosofia può trascurarle. La continua esperienza c'insegna, che l'anima non riceve indifferentemente modificazioni sì opposte: ella agisce, si sforza di ritenere il sentimento del piacere, e di respingere quello del dolore. Ci dice inoltre l'esperienza, che questa azione dell'anima non si limita a modificare l'anima stessa. Accade in fatti sovente, che quest'azione è seguita da un moto del cervello, il quale pure è seguito da un moto dell'organo, che si porta verso l'oggetto esteriore, o che tende ad allontanarsene.

« Noi abbiamo qui due serie di fatti in senso inverso: 1. Azione dell'oggetto sull'organo, dell'organo sul cervello, e del cervello sull'anima; 2. azione, o reazione dell'anima sul cervello; 3. comunicazione del moto ricevuto dal cervello all'organo che fugge l'oggetto, o che verso esso si dirige. Gli organi esteriori de' sensi, il cervello, e l'anima, possono dunque, e debbono essere considerati in uno stato onninamente contrario. Nel primo stato l'organo, ed il cervello ricevono il moto, e l'anima riceve la sensazione: l'impulso è dall'esterno all'interno, e l'anima è passiva. Nel secondo l'azione è dall'interno all'esterno, e l'anima è attiva. Il principio del moto è nell'anima che agisce sul cervello: il cervello muove l'organo se l'organo cerca di cogliere l'oggetto, o di evitarlo.

« Tutte le lingue, quelle dei popoli colti, e quelle

de' popoli barbari, attestano tale verità. Da per tutto si *vede*, e si *guarda*, si *ode*, e si *ascolta*; si *sente un odore*, e si *fiuta*; si *gusta*, e si *assapora*; si *riceve l' impressione meccanica* de' corpi, e si *rimuovono*. Tutto l' umano genere sa dunque, e non può non sapere, esservi una differenza tra vedere, e guardare, ascoltare, ed udire; sa, in altri termini, che noi siamo ora passivi, ed ora attivi; e che l' anima è alternativamente passiva, ed attiva. Si consulti l' analogia, la più semplice analogia: l' occhio vede, e guarda: l' anima patisce, ed agisce. Sensibilità, attività: ecco due attributi, che l' esperienza ci sforza di riconoscere nell' anima. Mercè la sensibilità, l' anima è suscettibile di essere modificata; mercè l' attività può da sè stessa modificarsi.

« L' attività è dunque potenza, potere, *facoltà*. La sensibilità non è nè facoltà, nè potere, nè potenza: è semplice *capacità*, o, se pur vuolsi chiamare *facoltà*, sarà una facoltà passiva; espressione contraddittoria, comechè usata da' migliori filosofi. Se la curiosità dei nostri uditori volesse conoscere il modo con cui un moto determinato del cervello produce un sentimento nell' anima, diremmo di non saper nulla. Se ci si domandasse come l' azione dell' anima rimuova il cervello, risponderemmo di non saperne nulla. Se ci si domandasse in fine: *L' azione dell' anima si esercita ella forse immediatamente sopra sè medesima, o immediatamente sul cervello? l' anima ha ella, o no bisogno di un mezzo per agire sopra sè medesima? Risponderemmo pure di non saperne nulla assolutamente.*

« Non pertanto è necessario avvertirvi, che la parola *azione*, applicata all' anima, ed al corpo, è presa in due differenti significati. *Applicata all' organo, ed*

al cervello significa lo stesso che moto, e l'azione dell'anima non può consistere nel moto.

Malgrado l'ignoranza, che abbiamo pocanzi confessata, è indubitato, che l'anima è passiva, ed attiva; passiva, se si consideri come modificata dall'azione degli oggetti esterni; attiva se si consideri come da sè stessa modificandosi, come modificando le sue sensazioni.

« L'intelletto sarà conosciuto appena conosceremo tutte le maniere di agire, o tutte le facoltà che ci servono ad acquistare cognizioni, poichè la riunione di tutte queste facoltà forma l'intelletto.

« Se per iscoprire la natura dell'intelletto si credesse necessario e sufficiente risalire a ciò che impropriamente chiamasi *facoltà di sentire*, questo primo errore non potrebbe, se non che condurci ad altri. Qualora fosse mal osservato il principio delle nostre facoltà intellettuali, tutte le conseguenze porterebbero al falso, ed il sistema, opera dell'immaginazione, non avrebbe archetipo in natura. Come mai la semplice capacità di sentire, come mai una proprietà tutta passiva sarà ella la ragione di quello che vi ha di attivo nelle nostre modificazioni? La passività diverrà ella forse l'attività? si trasformerà ella in attività?

« Gli uomini differiscono tanto gli uni dagli altri non già per le sensazioni. La natura ha dato a tutti gli stessi sensi: tutti hanno ricevute le medesime impressioni; tutti hanno vedute le differenti stagioni dell'anno, e le differenti età della vita; tutti hanno l'esperienza de' beni, e de' mali, che dalla natura ci provengono, dai nostri simili, e da noi stessi. Tutti gli uomini dunque della stessa età hanno, ad un dipresso, provate le medesime avventure della vita, le

medesime sensazioni; e tuttavia qual differenza fra l'intelligenza di un uomo, e quella di un altro! Giacchè la differenza degli spiriti non deriva dalle maggiori, o minori sensazioni, non può provenire, che dall'attività degli uni, e dalla inerzia degli altri, potendosi nello spirito umano il tutto ridurre a tre cose: alle sensazioni; all'azione dello spirito su tali sensazioni; ed alle idee, o cognizioni, risultanti da quest' azione.

« Il primo sviluppo dell' intelligenza, quello che lascia scorgere le prime idee, è il prodotto di un'azione che si esercita immediatamente sulle sensazioni.

« Per ottenere un secondo sviluppo, o per acquistare nuove cognizioni abbiamo del pari bisogno di tre condizioni: idee acquistate mercè una prima opera; nuova opera su queste prime idee; nuove idee risultanti da questa nuova opera. Di maniera che si tratta mai sempre di partire da un *sentito*, o da un *conosciuto*, d'operare su questo sentito o conosciuto, onde acquistare le prime idee, o giugnere a nuove idee.

« 1. Sensazioni, operazioni, prime idee; 2. prime idee, operazioni, nuove idee. E sempre in cotal modo, senza che si possa assegnare limiti all'intelligenza.

« Essendo dunque tutte le nostre idee il prodotto di un'opera dello spirito, dell' azione delle sue facoltà, trattasi di formarci un'idea di questa facoltà, è d'uopo determinare il numero; e tale determinazione sembra presentare a prima giunta gravi difficoltà.

« Chi, di fatto, vorrà dirci in quante differenti maniere dobbiamo operare per dare all'intelligenza un pieno sviluppo? Quante potenze debba l'uomo far agire onde innalzarsi da uno stato puramente sensitivo, al rango di un *Aristotile*, di un *Cartesio*, di un *Newton?*

« Noi troveremo questo numero preciso di facoltà, od anzi egli è trovato? Da sè medesimo si appaleserà se ci richiamiamo alla memoria tutto quello che lo studio della natura esige.

« Tre condizioni sono indispensabili, e bastano, a tutte le nostre cognizioni, al più semplice di tutti i sistemi, come alla più vasta fra le scienze. È d'uopo da prima formarsi idee esattissime di tutte le parti dell'oggetto che si studia: e la sola *attenzione* può somministrarnele.

« Ma come mai tali idee formeranno esse il corpo di una scienza, se non sono legate le une alle altre? È forza dunque conoscere i loro rapporti: e la *comparazione* li scopre:

« La scienza ancor non esiste. Ella non sarà di tal nome meritevole che dall'istante in cui, da rapporto in rapporto, lo spirito si sarà elevato al rapporto fondamentale da cui tutto muove. Ora il *raziocinio* ci porta sino a' principj, in quella guisa che da'principj ci fa di bel nuovo scendere fino alle più remote conoscenze. *Attenzione, comparazione, raziocinio*: ecco tutte le facoltà che furono compartite alla creatura più intelligente: senza il raziocinio cesseremmo di essere uomini: una di più non si saprebbe immaginarla.

« Coll'attenzione noi scopriamo i fatti; colla comparazione, ne discerniamo i rapporti; col raziocinio, li riduciamo in sistema.

« Ma aspetto che mi si obbietti. Che! La *sensibilità*, che comincia la nostra esistenza, la *memoria* che la continua, il *giudizio* che ne dà la cognizione, la *riflessione* che ne fa rientrare in noi medesimi, e l'*immaginazione* la più brillante, e la più feconda delle nostre facoltà, non saranno più facoltà; quali sono le pretese della filosofia? Crede ella forse col dividere,

col classificare giusta i suoi bisogni, o i suoi capricci, cambiare la natura delle cose?

« La filosofia risponderà, che per mezzo della sensazione noi non operiamo, ma che si opera in noi; che la sensibilità è una semplice *capacità*, una proprietà della nostra anima, e non è una *facoltà*.

« Che la *memoria* è un prodotto dell'attenzione, ossia una conseguenza rimasta in noi d'una sensazione che ci ha vivamente affetti.

« Che nel giudizio preso per una percezione di rapporto, non operiamo: abbiamo, a dir vero, agito, poichè fa d'uopo paragonare; ma la percezione del rapporto viene in seguito all'azione: l'operazione dello spirito è finita appena scorge il rapporto.

« La filosofia non negherà certo, che la riflessione e l'immaginazione sieno facoltà, e quelle cui siamo il più tenuti di tutto ciò che vi è di leggiadria, e di ricchezza nelle arti, di tutto ciò che evvi di profondità nelle scienze; ma risponderà che l'immaginazione, qualunque sia lo splendore che la circonda, non è che la riflessione allorchè combina le immagini; e che la riflessione, essendo ella stessa composta di raziocinj, di comparazioni, e di atti d'attenzione, non è una facoltà da queste distinta.

« L'umano intelletto comprende dunque tre facoltà, e non altre: l'attenzione, la comparazione, ed il raziocinio.

« Ma l'uomo non è solo fatto per conoscere; nè il fine della di lui esistenza si è quello di soddisfare una frivola curiosità. L'uomo è nato per esser felice: egli vuole essere felice: nè può non volerlo; ed in ogni momento della sua esistenza tende verso la felicità, con tutte le potenze del suo essere.

« Quando un bisogno ci tormenta; quando la pri-

vazione dell' oggetto, che giudichiamo proprio a liberarci dal bisogno, si fa sentire con forza, allora principalmente l' anima opera con energia: da principio non era che un lieve disagio, il quale, senza recare l' agitazione dentro di noi, ci avvertiva però della necessità di un cambiamento di stato: bentosto l' inquietudine comincia ad agitarci, e va crescendo continuamente; in fine, tutte le facoltà entrano insieme in azione; tutte ad un tempo stesso si dirigono verso quell' oggetto, il possesso del quale può renderci la calma. L' attenzione tutta si concentra su l' idea di lui; la comparazione della di lui privazione colla rimembranza del suo godimento, ne rende la privazione ancor più dolorosa; ed il raziocinio cerca tutti i mezzi, onde assicurarcelo. Questa direzione delle facoltà dell' intelletto verso l'oggetto di cui sentiamo il bisogno, è il *desiderio*.

« Allorchè l' anima desidera, giudica che un solo oggetto può soddisfare i suoi bisogni, oppure giudica che molti oggetti sono proprj a soddisfarli. In questo caso spesso addiviene che ella prenda una determinazione; cioè che l' azione delle facoltà, che si divideva fra due o più oggetti, cessi di dividersi in cotal modo onde portarsi tutta verso un solo: l' anima lo sceglie, lo vuole, lo preferisce.

« Questa preferenza, che nasce dal desiderio, dà essa pure origine ad una nuova facoltà, senza la quale non vi sarebbe nè bene, nè male morale sulla terra; alla *libertà*.

« È inoltre confermato dall'esperienza, che soventi fiate l'uomo erra nella scelta; cioè, che, paragonando lo stato che ha scelto a quello che ha ripudiato, e che la sua memoria gli richiama, giudica preferibile quello che ha ricusato, e che mal soffre di aver escluso.

Ora giudicare, che lo stato, che si è ributtato sia preferibile a quello che fu scelto, e soffrire di aver male scelto, si è *pentirsi*.

« Così, adunque, l'uomo ha il potere di preferire, o di scegliere, o di volere, ed accade talvolta in seguito di pentirsi.

« Essendo il pentimento un sentimento spiacevole, ne viene di conseguenza che l'uomo non voglia esporvisi: ne viene adunque di conseguenza, che, istrutto dall'esperienza, esamini, prima di scegliere, quale de' due stati che a lui si presentano possa essere seguito dal pentimento; quale possa andarne esente. Egli dunque *delibera*, paragona i due stati, cerca prevederne le conseguenze. Non basta ora, che uno stato si presenti come aggradevole; è d'uopo che non tragga seco il pentimento. Pertanto ognuno vede che vi sono due modi di preferire, di scegliere, di volere: l'uno ha luogo prima dell'esperienza del pentimento; l'altro quando ne abbiamo provato i tormenti. Sacrificare il piacere attuale per la considerazione delle conseguenze spiacevoli che può trar seco lui; preferire, o volere, o determinarsi dopo la deliberazione, è una maniera di preferire, o di volere che prende un nome particolare. Noi chiamiamo questa maniera di volere, *libertà*.

« La libertà è dunque il *potere di volere, o di non volere dopo la deliberazione*.

« Riuniremo sotto la parola *volontà*, il desiderio, la preferenza, e la libertà; come sotto la parola *intelletto* abbiamo riunito l'attenzione, la comparazione, ed il raziocinio.

« Avrem tutto conseguito, se riuniamo ancora l'intelletto, e la volontà sotto la parola *pensiero*. Così il *pensiero*, o la facoltà di pensare, comprende l'intel-

letto e la volontà. L'intelletto comprende l'attenzione, la comparazione, ed il raziocinio. La *volontà* comprende il desiderio, la preferenza, e la libertà.

« La libertà nasce dalla preferenza; questa dal desiderio: il desiderio è la direzione delle facoltà dell'intelletto che nascono le une dalle altre, il raziocinio dalla comparazione, e questa dall' attenzione.

« Conseguentemente è provato, che il pensiero, o la facoltà di pensare, che abbraccia tutte le facoltà dell' anima, deriva dall' attenzione, cioè dal potere che abbiamo di concentrare la nostra attività e la nostra sensibilità sopra un solo oggetto, per distribuirla in appresso su molti. La comparazione non è che una doppia comparazione.

« Tale ci parve il sistema delle facoltà dell'anima (1). »

CAPO X.

SISTEMA DELL' AUTORE

Dell'Analisi e della Immaginazione.

§ 135. Italiani, io vi ho fedelmente esposto i principali sistemi degli stranieri su le facoltà intellettuali: sdegnerete voi forse di ascoltare su lo stesso oggetto i pensamenti di un vostro nazionale? Io non ho trovato ancora ne' libri che ho letto alcun sistema completo sul pensiere umano. Dopo la più diligente meditazione, un sistema vi presento che mi sembra evidente, ed a cui nulla manca. Io non amo di essere creduto su la mia parola: sottomettendo ad un severo esame i pensamenti de' filosofi, che hanno scritto prima

(1) Leçons de phil., 1. P., leç. 4.

di me, amo che si usi dello stesso dritto sul mio libro. Io non ho combattuto le opinioni di alcun filosofo senza di aver letto l'opera sua, e senza di averne prima esposto su l'oggetto fedelmente la dottrina: domando che io sia giudicato con lo stesso metodo. Ecco il cammino che percorrerò per farvi conoscere il mio sistema su le facoltà intellettuali. Cercherò in primo luogo di stabilirlo direttamente; e ciò non solamente in un modo generale, ma circostanziato, spiegandovi per mezzo di alcuni fatti primitivi intellettuali, tutti gli altri che ne derivano, e seguendo lo spirito in tutti gli stati della sua esistenza intellettuale. Cercherò in secondo luogo di stabilirlo indirettamente, presentandovi la critica de' sistemi esposti. Io profitterò de' lumi de' grandi uomini, senza mica defraudarli della gloria che loro è dovuta: io cercherò di perfezionare ciò che mi sembra che eglino hanno lasciato imperfetto.

Gli oggetti de' nostri pensieri debbono esser dati allo spirito: la sua attività non può dispiegarsi che su questi dati. Fa d'uopo dunque ammettere nello spirito delle disposizioni per ricevere i materiali delle nostre cognizioni, ed un'attività per costruire con essi l'edifizio delle sue cognizioni. Fa d'uopo, in conseguenza, ammettere nello spirito una *passibilità*, ed un'*attività*. Molti filosofi, che mi hanno preceduto in questa ricerca, hanno messo fuor di dubbio questa verità principale nella Psicologia. Ciò può vedersi ne' pezzi rapportati di *Bonnet*, e di *La Romiguière*. Io ho anche provato questa verità ne' § 31 a 36 del primo volume, e continuerò a provarla in appresso. Gli oggetti de' nostri pensieri sono *l' Io*, e le sue modificazioni. *Un fuor di me*, e le sue modificazioni. La coscienza ci offre i due primi oggetti; la *sensibilità*

esterna, che da ora innanzi chiamerò semplicemente *sensibilità*, ci offre i secondi. Alcuni filosofi non han conosciuto questa distinzione: io cercherò di stabilirla.

Se le percezioni della conscienza e della sensibilità cessassero intieramente dopo di esser nate nel nostro spirito, l'edifizio delle nostre conoscenze non potrebbe formarsi: lo spirito resterebbe incessantemente nel principio della sua conoscenza. È necessaria dunque una facoltà la quale rendesse permanenti nello spirito gli oggetti a lui dati dalla conscienza e dalla sensibilità: questa è appunto la facoltà riproduttiva delle percezioni, ed in generale de' pensieri tutti, ed a questa darò il nome d'*Immaginazione*. Il sig. *La Romiguière* ha preteso, che questa facoltà sia un prodotto dell'attenzione, o una conseguenza rimasta in noi di una sensazione, che ci ha vivamente colpiti: io dimostrerò, che l'attenzione è una condizione per la riproduzione delle percezioni, ma che non è la facoltà che le riproduce.

Dati allo spirito i materiali delle sue cognizioni, la sua attività non può dispiegarsi su di essi, che o dividendoli, isolandoli, o combinandoli. Questi due modi di esercitare l'attività sono non solamente distinti l'uno dall'altro, ma opposti fra di essi. Io non credo che, meditando seriamente su l'oggetto che ci occupa, si potrà dire che isolare sia lo stesso che unire, che dividere sia lo stesso che comporre. Io divido dunque l'attività dello spirito in due rami principali, nell'*analisi* e nella *sintesi*, cioè nella facoltà d'isolare le percezioni, di decomporle; ed in quella di unirle, di comporle. Io cercherò di determinare i diversi modi di quest'analisi e di questa sintesi: io mi applicherò a conoscere l'ordine di tutte queste operazioni dello spirito; e debbo avvertire il mio lettore, che sarà

questo uno de' punti principali su di cui, leggendo il mio libro, fa d'uopo dirigere la meditazione: esso contiene, secondo me, la chiave che può aprirci l'ingresso nel santuario della intelligenza umana.

Ognuno conosce l'influenza della nostra volontà su le nostre meditazioni: *Newton* medita su le forze meccaniche della natura visibile; *Locke* su le forze dell'intelletto. Le operazioni dell'analisi e della sintesi debbono esser dirette ad uno scopo: senza questa direzione, le loro operazioni non formerebbero su di alcun oggetto un sistema completo di conoscenze distinte. Questa forza direttrice è la volontà mossa dal desiderio.

Tale mi sembra essere il sistema completo delle facoltà intellettuali. Io mi accingo a stabilirlo ed a spiegarlo distintamente.

§ 136. Allora che un oggetto si è manifestato a' nostri sensi, e, facendo un'impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione; questo oggetto essendo assente, ed incapace di agire attualmente su de' nostri organi sensorj, lo spirito ha nulla di meno la facoltà di percepirlo cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io dò il nome di *immaginazione*, ed alla percezione riprodotta dò il nome di *fantasma*. L'illustre *Dugal-Stewart* chiama questa facoltà *concezione*.

Siccome non si riproducono solamente le percezioni sensibili, ma ancora i giudizj, ed i raziocinj che abbiam fatto; perciò l'*immaginazione*, presa nel senso più ampio, può definirsi, *la facoltà di riprodurre i pensieri avuti*.

Alcuni filosofi han creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo, eglino dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni che abbiamo

ricevuto per mezzo della vista e per mezzo dell' udito, specialmente se questi ultimi sono de' suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un sapore, un odore, una sensazione del tatto: per tali percezioni non possiamo altro riprodurre, se non che le percezioni de' loro nomi, e delle circostanze che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la gradazione de' suoi colori hanno chiamato la nostra attenzione, ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere: allora che nel seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto altra cosa fuori della sua forma e de' suoi colori; ma non riprodurrà mica, secondo questi filosofi, la percezione dell' odore, la quale ci è stata tanto grata. Di questo odore non riprodurremo altra percezione se non quella del nome e delle circostanze che vi si associano: conosceremo che questo oggetto visibile ha ancora prodotto una sensazione su l' odorato, a cui abbiamo, per cagion d' esempio, dato il nome di *odore di garofano*; che questa sensazione ci è stata piacevole; ma questo odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull' orlo di un precipizio, provo un certo sentimento a cui dò il nome di *spavento*: allora che in seguito, essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l' idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento; ma solamente la percezione del vocabolo *spavento*, con cui ho denotato il sentimento provato.

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse come questi filosofi pretendono, un cieco-nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zuccaro, che aveva prima mangiato; nè al tatto le monete, che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone

necessariamente, che il cieco, di cui si parla, percepisca l'identità fra le percezioni del gusto, e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato: ora, per percepire quest'identità, è necessario che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spirito: le percezioni passate dunque de'sapori e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Ognuno, che nelle tenebre bevesse del latte, o del vino, lo riconoscerebbe; ora un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate. Ciò che ha dato luogo all'errore, che combattiamo, si è la maggior chiarezza con cui si riproducono le percezioni della vista, e de' suoni articolati, di quella con cui si riproducono le percezioni sensibili degli odori, de'sapori, del caldo ecc. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza per ammetterla come un fatto.

Le maniere di essere del *me* son oggetti sentiti dalla coscienza; il sentimento di essi si riproduce ancora. Lo spirito si rammenta delle percezioni che ha provato, de'giudizj e de'raziocinj che ha fatto in certe circostanze, e delle risoluzioni che ha prese; si riproduce, in conseguenza, la percezione del *me*, e delle sue modificazioni. Anzi, come appresso vedremo, non può egli giammai riconoscere un oggetto esterno senza questa riproduzione. Non bisogna però confondere la riproduzione del sentimento di un raziocinio, di un volere, colla riproduzione del raziocinio, e del volere: ciò si renderà più chiaro in appresso.

§ 137. Ma basta egli forse, che un oggetto abbia agito su dei nostri sensi, e prodotto percezioni, per potere lo spirito, nell'assenza dell'oggetto, riprodurre la sua percezione? Se facciamo un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i nostri sensi, e producono

percezioni, che sono obbliate l'istante appresso che si son avute? La ragione di questo fatto intellettuale sembra di essere, che non si è a questi oggetti prestata la menoma attenzione. Di fatto, se riprendendo il viaggio, dirigiamo la nostra attenzione al più piccolo oggetto che ci colpisce, possiamo poi avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell'assenza dell'oggetto, la sua percezione; camminando in un giardino, possiamo, nel caso di cui parliamo, immaginare in seguito il più piccolo de' fiori, una fronda di un albero quale che siasi, un sassolino, un granello d'arena. Allora che siamo occupati di un oggetto interessante di ricerca, e di meditazione, avviene che le percezioni degli oggetti, i quali ci circondano, son obbliate l'istante appresso. Un orologio, per esempio, suonerà l'ora nella camera in cui siamo, senza che al momento seguente potessimo dire, se l'abbiamo o no udita. Allora che una percezione passa nel nostro spirito senza che nel momento appresso ne avessimo la rimembranza, tutti attribuiscono questo obblio alla mancanza dell'attenzione. Sembra dunque che un qualche grado di attenzione sia necessario all'immaginazione.

Non si dee confondere l'attenzione colla coscienza. L'attenzione è un atto volontario: essa richiede una forza attiva, per cominciare e per sostenersi. Essa si sostiene secondo la nostra volontà. La coscienza è involontaria, e non può esser continuata e sostenuta: essa cambia di oggetto con ciascuno de' nostri pensieri.

L'attenzione è intimamente legata colla immaginazione, e senza di essa le percezioni, e tutte le affezioni, che accadono nel nostro spirito, al momento appresso si annullerebbero. La coscienza poi non ha alcun legame colla immaginazione. Eviteremo perciò

l'errore di credere, che di tutte quelle percezioni, che si obbliano tostochè si hanno avute, non se ne abbia la coscienza; ma diremo solamente, che per una mancanza di attenzione, queste percezioni son tosto obbliate.

Noi abbiamo la conscienza di tutte le nostre percezioni; ma fa d'uopo distinguere queste in due classi: l'una è di quelle che sono obbliate il momento appresso che si son avute; l'altra è di quelle, che si possono riprodurre. Le prime sono quelle che sono state senza il menomo grado di attenzione; le seconde son quelle che sono state accompagnate da qualche attenzione.

Gli oggetti delle nostre percezioni sono l'*Io*, e le sue modificazioni, *di un fuor di me*, e le sue modificazioni. I primi oggetti son percepiti dalla coscienza, i secondi dalla sensibilità. Ora, siccome avviene, che non dirigendo affatto l'attenzione sugli oggetti della sensibilità, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti; così avviene ancora, che, non dirigendo affatto l'attenzione sugli oggetti della conscienza, le percezioni di questi non si riproducono. Quanti sentimenti si passano nel nostro spirito, de' quali abbiamo coscienza, ma che per mancanza di un'attenzione quale che siasi sono obbliati il momento appresso!

§ 138. Il fatto, che abbiamo cercato di stabilire, cioè del legame fra l'attenzione e l'immaginazione; e la distinzione insieme dell'attenzione dalla conscienza, è di somma importanza: esso ci somministra la spiegazione di molti altri fatti intellettuali. Ma nella scienza dell'intendimento umano fa d'uopo camminare a passi lenti: ritorniamo dunque indietro, e cerchiamo di mettere tutta la chiarezza e precisione possibile in ciò che abbiamo detto nel § antecedente.

Vi sono elleno percezioni nel nostro spirito, che son obbliate l'istante appresso a quello in cui si sono avute? Queste percezioni sono esse affatto prive di attenzione? Vediamo su qual fondamento possiamo esser sicuri di questi due fatti. Un abile calcolatore esegue con rapidità l'addizione di una colonna lunga di numeri: egli può enunciare il totale con una piena certezza, e gli sarà forse impossibile di ricordarsi di un solo de' numeri, di cui questo totale è composto: intanto non si può dubitare, che ciascuno di questi numeri non abbia passato nel suo spirito, ed alcuna persona non immaginerà certamente che quando la rapidità fa perdere la rimembranza delle sue differenti percezioni, il calcolatore ottenga il suo risultamento per una spezie d'inspirazione. Da questo fatto conclude *Dugald-Stewart*, che vi sono nello spirito percezioni, le quali, perchè prive di un'attenzione quale che siasi, si obbliano l'istante seguente a quello in cui si sono avute. Ma questa conclusione non mi sembra esatta. Il calcolatore, il quale esegue l'operazione di cui parliamo, ha in veduta di conoscere il totale de' numeri della colonna su di cui esegue il suo calcolo; perciò ha in veduta di percepire ciascun numero in particolare: or allora che una percezione è volontaria, cioè è al seguito di un atto della volontà, non si può certamente riguardare come disgiunta da un'attenzione quale che siasi. Più non mi sembra vero, che le percezioni de' numeri particolari sieno obbliate l'istante seguente a quello in cui si sono avute: allora che il calcolatore dice 5 più 3 fa 8, egli nel momento, in cui per mezzo della vista percepisce la cifra 3, dee ancora ritenere nello spirito la cifra 5, che aveva l'istante antecedente percepita: questa percezione non è dunque obbliata immediatamente, ed il raziocinio di *Dugald-Stewart* non è esatto.

Questo esempio però non lascia, sotto un altro riguardo, di avvicinarci alla scoperta che abbiamo in veduta. Il motivo per cui il calcolatore attende a ciascuna cifra in particolare, si è appunto per conoscere il totale della colonna. L'attenzione, che egli dà a ciascuna cifra è dunque momentanea; egli al momento che dice 5 più 3 fa 8, lascia di attendere al 5: questa attenzione momentanea è debole, non è sufficiente per fargli nel momento, in cui enuncia il totale della colonna, conservare la rimembranza della prima cifra 5. Avviene dunque, che il calcolatore si ricorderà del totale; ma non sarà nel caso di ricordarsi di alcuna cifra in particolare. Questo fatto ci autorizza dunque a concludere, che la riproduzione delle percezioni passate è in ragione dell'attenzione. Di fatto supponete che egli si proponga di ricordarsi nel fine dell'addizione, della prima cifra; allora aumentando l'attenzione su questa prima cifra, sarà nel caso di enunciarla anche molto tempo dopo di aver enunciato il totale; ma supponete di più, che si proponga di ricordarsi delle cifre tutte, e dell'ordine in cui sono scritte nella colonna; in tal caso non sarà sufficiente la percezione rapida di queste cifre: egli dividerà la colonna in più parti, presterà successivamente la sua attenzione a ciascuna parte; e così giungerà ad ottenere l'intento.

In forza di un'esperienza incontrastabile siamo dunque nel dritto di stabilire, che la riproduzione delle percezioni passate, e perciò l'immaginazione è in ragione dell'attenzione che accompagna le percezioni avute. Se adunque si suppone che vi sieno delle percezioni disgiunte da un'attenzione quale che siasi, si ha in tal caso ragione di asserire, che queste percezioni son obbliate l'istante seguente a quello in cui

si sono avute. Ma vi sono elleno siffatte percezioni? L'attenzione è un atto volontario: non vi è dunque attenzione quando lo spirito non ha volontà di ritenere la percezione data. Ora non può negarsi, che lo spirito prova una moltitudine di percezioni, le quali non si propone di ritenere. Facendo un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono la nostra vista, e producono delle percezioni, che lo spirito non si propone di ritenere! Chi potrà dire, che, incontrando degli alberi, e percependo una moltitudine di frondi, lo spirito abbia la cura d'imprimere nella sua memoria la percezione di ciascuna fronda? Ognuno a cui si domanderebbe qual numero di frondi ha avuto il tale arbore risponderebbe certamente, Non ho preso alcun interesse a saperlo. Noi proviamo dunque un grandissimo numero di percezioni, le quali non sono accompagnate da alcun grado di attenzione: per tal ragione sono obbliate l'istante appresso a quello in cui si sono avute.

§ 139. L'attenzione è dunque una condizione indispensabile per l'esercizio dell'immaginazione. Ma che cosa è mai l'attenzione? Essa è un atto dello spirito, con cui fra molte percezioni che sono insieme in lui, se ne rende una più chiara delle altre: essa è dunque un atto con cui fra i molti oggetti, che si manifestano insieme allo spirito, se ne separa quello che si vuole, e che forma l'oggetto di questo pensiere. L'attenzione è dunque un'*analisi*, poichè il complesso delle simultanee percezioni di molti oggetti si decompone coll'attenzione, e la facoltà di analisi non è altra cosa, che la facoltà di decomporre un complesso di percezioni. Ma spieghiamo i diversi modi dell'analisi. La prima specie di analisi è quella di separare gli oggetti, che, essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella percezione. Al-

lora che vedo un uomo, ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e così formo il primo atto di analisi, a cui do il nome di *attenzione totale*. Ma attendendo a quest'uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, a' suoi capelli, a' suoi occhi: è questa una separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell'analisi: esso consiste nel separare ciò che è fisicamente unito, ma fisicamente separabile. In virtù di quell' attività, che lo spirito esercita su le sue sensazioni, egli può decomporre l'idea complessa, e può separare dall' oggetto ciò che nella natura non è punto separato. In forza di questa seconda spezie di analisi, il pittore può dipingervi il solo busto di un uomo, la sua sola testa, ecc. *Bonnet* chiama questa seconda spezie di analisi *astrazione parziale*: io amo di chiamarla *attenzione parziale*. Ma lo spirito può separare non solamente ciò che è fisicamente unito, e fisicamente separabile, ma ancora ciò che nella natura non è separabile: così, prendendo nelle mani un sasso, io acquisto l'idea di un'estensione determinata, solida, e pesante: io posso prescindere dal peso, il quale non è fisicamente separabile dal sasso, e mi rimane l'idea di una estensione determinata e solida: è questa una terza specie di analisi. Essa può eseguirsi in due maniere: lo spirito può separare il modo dal soggetto; l'odore, per cagion di esempio, il colore, la figura, il moto di un corpo dal corpo: questa specie di analisi si chiama dal citato *Bonnet astrazione modale*: alle volte lo spirito separa il soggetto, come nello esempio recato di sopra, in cui dalla estensione solida e pesante separa l'estensione solida, e proseguendo si può separare la sola estensione, prescindendo dalla solidità. Per dare un nome a questa specie di

analisi, si potrebbe chiamare *astrazione del soggetto*. Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che, in un complesso di percezioni, renderne alcune più chiare delle altre. Ma le altre percezioni non sono perciò annientate: così, allora che dirigo la mia attenzione al moto di un corpo, non è perciò che io perdo di vista l'estensione, ma solamente rendo la percezione del moto più chiara di quella dell'estenzione; e la coscienza che ho della prima diviene in conseguenza più chiara di quella che ho della seconda.

Sebbene la facoltà di astrarre sia il fondamento della formazione delle idee generali, come ho dimostrato nel volume primo: pure questa facoltà avrebbe potuto esercitarsi anche allora che non avremmo conosciuto altra cosa se non che un solo individuo. Supponiamo, per esempio, che non abbiamo giammai veduto altro fiore, se non che una sola rosa; avremmo potuto non fare attenzione ad altra cosa, se non che al suo colore. Da ciò han dedotto alcuni filosofi, che oltre dell'astrazione si richiedeva per la formazione della specie, e dei generi un'altra facoltà, a cui han dato il nome di *generalizzazione*, o facoltà di generaleggiare. Eglino hanno pensato, che non può esservi generalizzazione senza astrazione; ma che non sarebbe stato impossibile che noi fossimo dotati del potere di astrarre senza aver quello di generaleggiare. Ecco su questa questione alcune mie osservazioni.

La facoltà di astrarre avrebbe potuto esercitarsi anche allora che non avremmo conosciuto altro che un solo individuo. Se veggo una rosa, posso attendere solamente alla sua estensione, ed al suo colore, ed aver così l'idea di una estensione determinata e colorata. È chiaro che in questo caso io non attendo ad altra cosa, se non che ad alcune impressioni sensibili,

le quali possono sole avere esistenza nello spirito: io potrei non toccare la rosa, ed in conseguenza non avere una sensazione determinata di solidità; potrei ancora non sentire il suo odore: in questo caso avrei un' idea astratta, ma non avrei ancora un' idea generale: questa spezie di astrazione si chiama da alcuni *astrazione sensibile*. Per avere idee astratte basta dunque rivolgere la sua attenzione ad alcune impressioni sensibili, poichè i sensi separano le diverse qualità degli oggetti: l'odorato mi dà l'idea di una cosa odorifera, l' udito di una cosa sonora, il tatto di una estensione solida, ecc. Per avere poi un' idea generale non basta rivolgere la sua attenzione a ciò che i sensi possono offrire allo spirito come separato, è necessario di percepire ciò che hanno d' identico i diversi gruppi delle impressioni sensibili; fa d'uopo separare ciò che la sensibilità non può separare. Due alberi diversi si presentano a' miei occhi: essi mi danno le idee particolari di due determinate radici, per le quali sono attaccati alla terra, di due tronchi differenti, di rami distinti, e di foglie diverse; è necessario che lo spirito per formarsi l'idea generale di albero, separi nelle due idee delle radici, la loro differente grandezza, figure, e tutte le altre circostanze che le singolarizzano. Lo stesso dee dirsi riguardo al tronco, ai rami, alle foglie. Ora questa separazione, come ho osservato nel citato § 29 del volume primo, non può farsi coi sensi; poichè questi non possono giammai manifestarmi una estensione indeterminata. Lo stesso dee dirsi riguardo al tronco, a' rami, alle foglie, ecc. I sensi, sebbene separano alcune qualità dalle altre, ci presentano però sempre delle idee particolari. Questa ultima specie di analisi, con cui si separa da' gruppi delle impressioni sensibili ciò che hanno d' identico, può chiamarsi

astrazione intellettuale. È perciò evidente, che non ogni idea astratta è un'idea generale, sebbene ogni idea generale sia necessariamente astratta. Sembra dunque, che per la formazione delle idee generali sia necessario, oltre dell'astrazione, il paragone fra più individui: ora il paragonare, come appresso diremo, è un'atto della sintesi. La generalizzazione dunque è un prodotto di due facoltà insieme.

Ma già si presenta allo spirito un dubbio: non può negarsi che qualunque idea generale sia un'idea astratta: perchè dunque l'astrazione non potrebbe esercitarsi su di un solo individuo senza che si attenda a più di uno? Non potrebbe lo spirito, vedendo un solo albero, prescindere dalle circostanze che singolarizzano la sua radice, il suo tronco, i suoi rami, le sue foglie, e così formarsi l'idea generale di albero, la quale in sostanza non è altra cosa che un'idea parziale dell'albero particolare? Il geometra non forma forse questo atto di astrazione, il quale costituisce la generalizzazione, allora che, vedendo presente un triangolo descritto su la carta, egli dimostra le proprietà generali di questa figura? Lo spirito potrebbe certamente generaleggiare una sola idea particolare; ma la presenza di un solo individuo non lo determinerebbe mica ad eseguire l'atto della generalizzazione; egli vi è determinato dal bisogno di paragonare più individui. Risaliremo appresso alla sorgente di questo bisogno.

Abbiamo spiegato le diverse specie di analisi, e le abbiamo denotate con nomi particolari. L'analisi può dunque dividersi in attenzione, ed astrazione. L'attenzione in attenzione totale, ed in attenzione parziale. L'astrazione si divide in astrazione sensibile, ed in astrazione intellettuale. Quest'ultima in astrazione

modale, ed in astrazione del soggetto; ma tutte queste specie di analisi si sogliono, anche in un senso più ampio, chiamare col nome di *attenzione*.

Io riserbo ad altro luogo l'esame della questione: Se l'attività dell'anima nell'analisi si esercita immediatamente su l'anima, o pure sul corpo.

§ 140. Le percezioni tutte, che sono state unite a qualche grado di analisi, si possono nell'assenza degli oggetti riprodurre; ma di tante percezioni capaci di essere riprodotte, perchè lo spirito ne riproduce una piuttosto che un'altra? Qual legge osserva l'immaginazione nella serie de' fantasmi? Ecco un'altra ricerca molto importante nella Psicologia. Non si può nulla immaginare, che non sia stato percepito co' sensi, o colla coscienza, la quale è anche chiamata senso interno. Ma non tutto ciò che si percepisce per mezzo de' sensi può essere immaginato; e noi abbiam veduto, che l'analisi è una condizione indispensabile per l'immaginazione, e che fra gli oggetti sentiti si possono solamente immaginar quelli che lo spirito ha in un modo qualunque siasi separato dagli altri, ed osservato particolarmente. Questa verità stabilita, ci obbliga a ricercar la ragione per la quale fra tanti oggetti capaci di essere immaginati, ne immaginiamo in un momento qualunque uno piuttosto che un altro. Così una ricerca antecedente ci mena ad un'altra, e noi passiamo gradatamente dal noto allo ignoto. È questo appunto il cammino del metodo analitico.

Una costante esperienza c'insegna, che quelle percezioni, le quali son legate insieme dall'attenzione, sono anche legate insieme dall'immaginazione, in modo che, se una ritorna ad esser presente allo spirito, sia per mezzo dei sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, vi ritorna anche l'altra, o, per dirlo in

altri termini: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Rivedendo un luogo, ove altre volte abbiamo con piacere passato le ore con degli amici, si riproducono le percezioni di questi amici, quelle de' discorsi che facemmo insieme, e delle azioni in quel luogo eseguite. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti risvegliano le percezioni degli oggetti da noi in questi luoghi percepiti. Allora che nel tornare dell' anno ritorna un giorno determinato, in cui abbiamo percepito alcuni memorabili avvenimenti, tosto le percezioni di questi avvenimenti si riproducono: se a questi ne sono immediatamente seguiti degli altri, le percezioni di questi ultimi si riproducono ancora. Se una serie lunga di anni ci separa da un nostro caro amico, rivedendolo, oh! qual numero di percezioni si riproduce alla sua vista: dopo i primi momenti di consolazione il pensiere tosto ci trasporta ne' luoghi più memorabili ove fummo insieme, e ci richiama la storia de' fatti più notabili, di cui siamo stati i testimoni, e che ci hanno vivamente colpito. Il legame che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli e le frasi di un discorso che recitiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di musica nello spirito di colui che l'esegue a memoria, ci offrono degli esempj familiari, ove si verifica questa legge dell' immaginazione, che fa una parte essenziale della nostra natura.

Questa legge della riproduzione delle nostre percezioni è stata chiamata *associazione d' idee. Dugald-Stewart* non trova esatta questa espressione. Se essa s' impiega, egli dice, per denotare la legge che regola la successione di tutti i nostri pensieri, in tal caso si dà al vocabolo *idea* un senso molto esteso. Le rimembranze, i giudizj, i raziocinj, le passioni, in

una parola, tutte le modificazioni dello spirito, di cui abbiamo coscienza, all' infuori delle sensazioni propriamente dette, sono eccitate all' occasione l'una dall'altra in una serie di pensieri, in maniera che se ammettiamo esser la serie dei nostri pensieri una serie d'idee, egli bisogna che il vocabolo *idea* denoti tutte queste modificazioni diverse. Questa osservazione mi sembra giusta; ma fa d'uopo notare, che alcune volte si riproduce il sentimento di alcuni modi dello spirito senza che questi modi si riproducano. Alla veduta di un luogo, ove io ho preso una data risoluzione, il sentimento di questa risoluzione si riproduce senza che la risoluzione stessa si riproduca.

§ 141. *La percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte*: è questa la legge detta *associazione delle idee*. Applichiamola a spiegare alcuni principali fatti intellettuali. L'idea della specie fa parte dell' idea dell' individuo; quella del genere fa parte di quella della specie. Se dunque percepiamo un oggetto A, il quale appartenga alla stessa spezie, o allo stesso genere di un altro B, che avevamo prima percepito, percepiamo in tal caso una parte di B. In forza dunque della legge generale enunciata, la percezione di A riprodurrà la percezione intera di B, e di tutto ciò che avevamo percepito insieme con B. Vado in un teatro, ed odo cantare un'aria che mi dà molto piacere: dopo alcuni giorni vado in un altro, ove tutt' i cantori sono diversi: odo cantare l'aria stessa: nell' istante si riproducono le percezioni tutte, che componevano la percezione complessa del primo teatro. Ora l'aria seconda si può riguardare come un' individuo diverso dell' aria prima; poichè i due cantori essendo diversi, hanno un suono di voce diverso; ma essendo tanto le parole e la musica delle due arie le stesse, queste due arie hanno un' identità specifica.

Questa sola verità non è intanto sufficiente per ispiegare, perchè fra i tanti oggetti, che hanno l'identità specifica, o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduca piuttosto la percezione di uno, che di un altro. Io veggo un giardino dopo di averne veduto tanti altri, per qual ragione fra i tanti che aveva percepiti, si riproduce piuttosto la percezione di uno, che di un altro?

Abbiam osservato, che un principio di analisi è una condizione necessaria all'immaginazione: ora le diverse serie dei pensieri, che si riproducono, dipendono dalla diversità degli atti dell'analisi. Se avete più volte, e per più lungo tempo prestato attenzione all'oggetto A, piuttosto che a tanti altri dello stesso genere o della stessa specie, l'immaginazione riprodurrà la percezione di A piuttosto che degli altri. Così, fra i tanti giardini, che ho veduto, si risveglierà l'idea di quello che più volte, o per più lungo tempo ho osservato. Similmente se percepiamo un'oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti, si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quello che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un uomo di una grande altezza, ed insieme di un bel volto; se io presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione alla bellezza del suo volto, mi si riprodurranno le idee di coloro che nella bellezza del volto il rassomigliano.

§ 142. Il richiamo delle idee non dipende direttamente dalla nostra volontà. Non si può volere senza percepire. Supponendo dunque, che un'idea si riproduca perchè lo spirito vuol riprodurla, si è supporre che ella sia già riprodotta prima di riprodursi, lo che

è assurdo. Non si può dunque riprodurre alcuna idea, la quale non sia legata con un'altra, che attualmente occupa lo spirito.

Ma sebbene la serie de' fantasmi non sia nella dipendenza immediata della volontà, questa può però esercitarvi un'influenza indiretta. Lo spirito può dirigere la sua attenzione su di uno dei fantasmi, che formano la serie, e così determinare la sua direzione.

La serie de' fantasmi dee incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie, considerata nel loro principio, dipende, come abbiam osservato, dalla diversa attenzione che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo de' sensi, e da' diversi legami, che l'abitudine ha formato fra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l'influenza della volontà sul corso de' nostri pensieri, e si può supporre ancora, che la serie dei fantasmi venga modificata dall'attività dello spirito. Nella prima supposizione, una serie di fantasmi ha luogo nel nostro spirito senza che se ne conservi alcuna rimembranza; ed accade sovente, che prestando attenzione all' ultimo fantasma, siamo nella impossibilità di sapere per mezzo di quali pensieri ci siamo pervenuti. Nel mezzo di una conversazione si parla del tradimento operato contro di un superiore da' suoi inferiori: dopo un momento uno degli astanti domanda: *quanto valeva il denaro romano?* Una tal quistione sembra dislocata, e pure è essa un effetto naturale dell' associazione delle idee. L'idea del tradimento, di cui si parla, fa pensare al tradimento di Giuda Iscariote, ed alla somma che ne fu il prezzo: questa serie d'idee passa con tal rapidità per lo spirito di colui che parla, che se gli si domandasse come è stato egli menato a questa domanda, sarebbe imba-

razzato a rispondervi. E qui si dee notare, che un' idea, a cui non si è prestata attenzione, e che in conseguenza è stata tosto obbliata, può nulladimeno servire ad introdurne nello spirito delle altre, fra le quali può esservene una che richiami la nostra attenzione.

Nella seconda supposizione lo spirito può scegliere uno dei pensieri che formano la serie, ritenerlo presente, e farne l'oggetto particolare della sua attenzione. Con questo mezzo egli può regolare il corso naturale dei suoi pensieri, e fargli prendere diverse direzioni. Veggo un palagio: dirigo la mia attenzione alla scala: tosto si riproduce l'idea di un altro palagio, che ha la scala simile a quella del primo: la percezione di questo palagio è molto complessa: io posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e secondo questa varia direzione posso far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi: così posso dirigere la mia attenzione alla forma interiore, ed allora si riprodurranno le percezioni di quei palagi, che nella forma interiore il rassomigliano: posso dirigere la mia attenzione a qualche quadro, e così produrre una serie d'idee di quadri analoghi al primo. Suppongo che diriga la mia attenzione ad una galleria, nel cui giro ho mirato sedere una moltitudine di persone: questa avendo una gran similitudine col luogo ove ho veduto radunata una accademia di filosofia, mi riprodurrà l'idea di questa: in questa essendovi l'idea di colui che ha fatto un discorso sul sistema delle facoltà intellettuali, dirigendo la mia attenzione su di costui, mi si risveglierà l'idea di un giardino, in cui con lui ho avuto un discorso. L'idea del giardino è molto complessa: io posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e così far nascere nel mio spirito diverse

serie di fantasmi. Suppongo, che rivolga la mia attenzione alla moltitudine degli alberi: questa riprodurrà l'idea di un folto bosco, l'idea del bosco risveglierà quella di un caprio, che nel bosco ho veduto, quella del caprio risveglierà l'idea di una cucina, in cui ho veduto un caprio ucciso. Se in quest'ultima dirigo la mia attenzione a' vasi di rame, che vi ho veduto, si riprodurrà un'altra serie di fantasmi; se la dirigo al cuoco, che nella cucina preparava un pranzo, la serie de' fantasmi sarà diversa.

Nell'esempio rapportato la serie de' fantasmi si versa in idee di specie diversa; ma accade ancora che si versi in idee della stessa spezie; lo che specialmente succede quando di proposito si medita su qualche soggetto. Supponiamo che io voglia meditare su lo spazio; e che mi proponga su le prime di conoscere le varie opinioni de' filosofi da Cartesio sino a' nostri giorni: l'opinione di questo filosofo si presenterà tosto al mio pensiere: egli ripone l'essenza della materia nell'estensione: egli nega l'esistenza dello spazio vuoto: questo pensiere mi risveglierà quest'altro: *Newton* ha ammesso un vuoto immenso: egli l'ha riguardato come l'immensità di Dio: questo pensiere mi richiamerà le famose dispute fra *Clarke* e *Leibnitz*: indi si offrirà al mio spirito la dottrina di questo secondo filosofo: l'estensione è un fenomeno: *Kant* avendo combattuto questa dottrina, il pensiere mi richiamerà la dottrina kantiana su lo spazio: lo spazio è soggettivo, non oggettivo. Ecco come la serie de' fantasmi può continuarsi in pensieri della stessa spezie.

§ 143. È utile di osservare in ciò che ho detto, due classi di serie di fantasmi: una si può riguardare come originata da un fantasma, sebbene, in ultimo ri-

sultamento, il fantasma sia originato dalle sensazioni. Così, nell'esempio addotto la serie de' fantasmi che incomincia dall'idea del secondo palagio, e termina a quella del giardino, in cui ho avuto discorso coll'oratore dell'Accademia, può riguardarsi come originata dalla percezione sensibile del primo palagio; la serie poi de' fantasmi, che incomincia da quello del bosco, e termina a quello della cucina, si può riguardare come originata dal fantasma del giardino, in cui ho avuto discorso coll'oratore dell'Accademia: ora l'influenza degli oggetti sensibili per richiamare i pensieri ed i sentimenti è di gran lunga più efficace di quella de' fantasmi. Allora che il tempo ha dileguato in qualche modo l'impressione, che aveva fatto su di noi la morte di un amico; se entriamo per la prima volta nella casa in cui egli abitava, oh come questa impressione si rinnova in un istante! Tutto ciò che vediamo richiama nel nostro spirito la sua immagine, e i dolci momenti che abbiamo passati con lui. Avviene lo stesso alla veduta di quei luoghi, all'idea de' quali abbiamo associato quella di alcuni grandi uomini, e di alcuni grandi avvvenimenti: la veduta di questi luoghi sveglia molto più vivacemente l'immaginazione di quello che possa farlo il semplice fantasma. Da ciò avviene, che prendiamo molto piacere a visitare le terre classiche, i luoghi che hanno ispirato il genio degli autori, di cui ammiriamo le opere, e i campi che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La veduta di questi luoghi celebri non può non produrre delle commozioni nelle anime che son dotate di sensibilità e di energia: essa accende il genio dell'oratore, e del poeta. *Dugald-Stevart*, il quale ci ha dato delle importanti osservazioni su l'associazione delle idee, adduce la seguente ragione: « L'influenza

degli oggetti sensibili, per risvegliare le idee, ed i sentimenti associati, sembra dipendere, in gran parte, dalla durata della loro azione. Quando una serie d'idee è eccitata da un'idea o da un concetto, questa prima idea, che ha dato nascita alle altre, sparisce velocemente: una serie di altre idee ha luogo, e queste si allontanano sempre più dalla prima, e le sono legate per un minor numero di rapporti. Nel caso in cui siamo affetti dell'oggetto avviene il contrario: la causa che eccita la serie delle idee dimora fissa, ed opera costantemente su di noi: tutt'i pensieri, tutti i sentimenti che hanno con essa qualche rapporto, si presentano in folla allo spirito per mezzo di una rapida successione; essi fortificano scambievolmente il loro effetto, e tutti cospirano per produrre la stessa impressione generale (1). »

Io ammetto la ragione addotta dal filosofo citato; ma credo che a questa se ne potrebbe aggiungere un' altra da non trascurarsi. L'impressione sensibile essendo ordinariamente più viva del fantasma, comunica, per dir così, la sua vivacità alla idea associata: lo spirito, vedendo una parte dell'oggetto, gli sembra di averlo tutto intero quasi presente a' sensi: questa ragione si renderà più manifesta se si suppone con *Bonnet*, che la riproduzione dell'idea associata dipenda dal moto riprodotto nella fibra sensibile che vi corrisponde, comunicatole della fibra messa in moto dall'oggetto; poichè in questa supposizione essendo il moto della fibra che urta più veloce, nel caso della sensazione, che del fantasma, comunica ancora un moto maggiore alla fibra dell'idea associata. Ma io mi son proposto di non occuparmi qui del fisico dei nostri pensieri, e di limitarmi all'esame de' fatti in-

(1) Phil. de l'esprit. humain, t. 2, c. v.

tellettuali. Si può dunque stabilire, che se la riproduzione di un' idea dipende dalla presenza nello spirito di un' altra, più chiara è la prima, più chiarezza ancora avrà l' idea associata.

Il passo di Cicerone, che *Stewart* cita, e riferisce, sembra confermare il mio pensiere: « Arrivati in quei luoghi, con ragione celebri, che portano il nome di *Accademia*, vi era quella solitudine che noi bramavamo. È forse la natura, disse allora Pisone, o un' illusione che ci commuove, allorà che miriamo i luoghi ove sappiamo che vi hanno abitato uomini illustri, e la quale fa che allora proviamo un' impressione più viva di quella che avrebbe potuto produrre il racconto o la lettura delle loro belle azioni? Così io mi sento in questo momento commosso. L'immagine di Platone è presente al mio spirito: fu egli il primo che introdusse il costume di disputare in questo luogo. Questi giardini, che vediamo vicini a noi, non solamente mi richiamano la sua memoria, ma sembrano offrirlo a' miei sguardi. Qui era Speusippo, qui era Senocrate, qui il suo uditore Polemone: ecco il sedile ove quest' ultimo soleva assidersi (1). »

La forza, che l' impressione sensibile ha di commuovere col richiamo delle rimembranze, è conosciuta da tutto il mondo. Dopo la morte di Cesare, Antonio, per vieppiù aumentare l' indignazione del popolo, ed eccitarlo a vendicar questa morte, fece portare il cadavere su la piazza, e fece vedere la sua toga insanguinata.

§ 144. *Hume* ha cercato di ridurre a tre classi tutti i casi dell' associazione delle idee: « Io non conosco,

---

(1) Cic., de Finibus, l. V, initio.

egli dice, alcun filosofo, il quale abbia intrapreso d'indicarne i differenti principj, e di ridurli in classi: per me non ne trovo che tre di questi principj. Quello di *rassomiglianza*, quello di *contiguità di tempo o di luogo*, e quello di *causalità*. Si può dubitare, che questi principj non servano a riunire le idee? Dalla vista di un ritratto non è egli naturale di passare all'idea dell'originale? Parlasi di un appartamento: tosto insorgono quistioni riguardanti le parti contigue. Pensando ad una ferita ricevuta, si può astenere dal pensare al dolore che ne è la conseguenza? Ciò di che io non saprei nè il mio lettore nè me stesso convincere si è, che la mia enumerazione sia completa, e che non vi abbiano altri principj di congiunzione se non che quelli che io ho proposti (1). »

Tralasciando di esaminare, se la numerazione dei principj fatta da *Hume* sia completa, dico, che tutte queste spezie di principj son comprese nella legge generale enunciata: *La percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte*. Abbiamo fatto vedere che la similitudine fra il genere e la spezie, fra la spezie e l'individuo è uno dei principj dell'associazione delle idee compreso nella legge generale rapportata. Questa relazione di similitudine si estende molto più di quello che potrebbe credersi a prima vista. *L'alliterazione* è l'identità de' vocaboli nella loro lettera iniziale: questo principio di associazione regola i redattori dei dizionarj. La rima può riferirsi ancora alla similitudine. Il fantasma del luogo è una parte della percezione complessa del luogo con tutti gli oggetti e gli avvenimenti che hanno avuto insieme esistenza nel luogo; quindi tutte queste percezioni si associano le

(1) Hume, Essai, etc., III Essai.

une alle altre. Le percezioni che si seguono immediatamente si possono riguardare come parti di un tutto successivo, e come le diverse sezioni di un fiume corrente. Queste contiguità di luogo e di tempo sono dunque de' casi particolari della legge generale: *La percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Lo stesso dee dirsi della relazione di causa e di effetto. Le idee di causa e di effetto si associano insieme: l'idea del fumo risveglia quella del fuoco. Quest'ultimo principio di associazione è dunque ancora compreso nella legge generale enunciata.

Fa d'uopo osservare, che sebbene le nostre idee sieno risvegliate le une dalle altre, pure alcune volte sono svegliate isolatamente per una cagione meccanica. Così durante le ore del sonno, il sangue agitato per una sequela della disposizione momentanea in cui il corpo si trova, o i vapori che si alzano dallo stomaco; o finalmente ogni altro fluido, portandosi abbondantemente al cervello, e scuotendo alcune fibre, vi producono dei fantasmi. Lo stesso fenomeno si riproduce nello stato di ubbriachezza per cause presso a poco simili. Le idee sembrano allora venirci casualmente, e senz'alcun ordine; perchè la loro apparizione è determinata dalle scosse momentanee che provano successivamente le fibre compresse dal sangue o da' vapori. Finalmente nello stato di veglia molte circostanze dello stato interiore del nostro corpo, scuotono le fibre del cervello, e riproducono delle idee.

§ 145. La legge dell'immaginazione è il fondamento dell'efficacia de' segni. Che cosa è mai un segno? Il *segno* è ciò, la cui idea risveglia l'idea di un'altra cosa. Le idee si legano fra di esse nell'attenzione, o naturalmente o fortuitamente, o per iscelta. La presenza del fumo è legata naturalmente alla presenza del

fuoco: il legame dunque fra le idee di fumo e di fuoco nasce da un legame costante che la natura ha posto fra gli oggetti di queste idee. Ma il legame fra l'idea di un uomo, che ho veduto in un tempio, e quella del tempio in cui l'ho veduto, è accidentale. Finalmente se io convengo con un altro, che con questo vocabolo *sole* sia denotato l'astro del giorno, l'idea di questo suono si associa a quella di quest'astro per un legame arbitrario. Il segno è dunque o naturale o fortuito, o arbitrario ed artificiale.

Il signor *Degerando* determina in un modo alquanto diverso il significato del vocabolo *segno*. Egli dà il nome d'*idee* a' soli fantasmi: l'idea, egli dice, è alla sensazione ciò che un ritratto è all'originale. Ciò supposto, egli scrive: « Io darò il nome di segno ad ogni sensazione, che eccita in noi un' idea in virtù del legame che è fra di esse. La veduta del baleno sarà il *segno* dell' idea del tuono. La veduta di una casa sarà per me il segno dell' idea di coloro che l' abitano, e dei godimenti che io ho forse provati sotto il suo tetto. Così dicesi sovente *un segno di bel tempo o di pioggia, un segno di disgrazia o di gioja, i segni di una prossima rivoluzione, ecc.* Così il vocabolo *segno* non è sempre ristretto a' soli elementi del linguaggio, cioè ai mezzi che gli uomini impiegano per comunicarsi i loro scambievoli pensieri. I segni non ci rappresentano solamente le idee degli altri uomini: essi ci rappresentano ancora le nostre proprie idee (1). » Ma il limitare il segno alle sole sensazioni non mi sembra uniformarsi al linguaggio ricevuto, e potrebbe condurre a delle false illazioni. Se nella mia mente passa senza

(1) Des Signes, etc., t. I, c. III.

che io lo pronuncj un discorso, i vocaboli, perchè immaginati, e non sentiti, cesseranno forse di essere segni? Se leggo un libro col solo occhio, certamente intenderò il pensiere dell'autore; ma affinchè ciò avvenga è necessario che io percepisca colla vista delle lettere; che queste percezioni visuali mi producano quelle dei suoni che vi son legate, che quelle dei suoni mi riproducano le altre che ad esse son legate: senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli, fra i vocaboli e le idee, non avrei potuto intendere il libro. Ora, la maggior parte delle volte gli studiosi leggono nel silenzio dei suoni, ed intendono ciò che leggono. Mi sembra dunque, che non sia giusto il limitare la funzione di *segno* alle sole sensazioni.

CAPO XI.

Della Sintesi, del Desiderio e della Volontà.

§ 146. Gli oggetti de' nostri pensieri son dati allo spirito: in seguito de' primi atti dell'analisi nasce l'immaginazione. La coscienza e la sensibilità offrono allo spirito gli oggetti presenti, l'immaginazione gli dà gli oggetti assenti: lo spirito ha così tutti i materiali per innalzare l'edifizio delle sue conoscenze; egli non dee far altro, che, secondo il suo disegno, dividerli e riunirli: l'analisi li divide, la sintesi li riunisce. *La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi aveva separate.* L'analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Questi due vocaboli *analisi* e *sintesi* non hanno qui lo stesso senso, in cui si sogliono prendere nella logica. Ivi denotano due spezie di metodo scientifico: qui denotano due facoltà elementari dello spirito umano.

Nel metodo di analisi hanno luogo le operazioni di tutte e due queste facoltà, poichè in questo metodo si decompone per comporre di nuovo.

Ritornando alla facoltà della sintesi osservo, che gli esempj di una facoltà ci si offrono incessantemente: noi formiamo de' giudizj: ora nel giudizio si unisce il predicato al soggetto: il giudizio è dunque un' azione della sintesi. Allora che dico: *io sono sensitivo*, riunisco la sensazione al *me*, e la riguardo come una cosa che fa col *me* uno stesso oggetto: allora che dico: *il sasso è pesante*, riunisco il peso al sasso, e riguardo il peso come un modo del sasso; come una cosa che fa col sasso lo stesso oggetto. Ho osservato, che tanto la coscienza che la sensibilità ci danno percezioni di soggetti modificati: l'analisi in seguito decompone gli oggetti percepiti nel soggetto e nelle sue diverse modificazioni: la sintesi riunisce questi elementi divisi, compone di nuovo l'oggetto percepito, e così forma il giudizio. Per la formazione del giudizio si richiede dunque una facoltà di analisi ed una facoltà di sintesi (si vegga il § 34 del volume primo).

Se il giudizio affermativo può essere un prodotto della sintesi, poichè unisce il predicato al soggetto, sembra che non possa dirsi lo stesso del giudizio negativo, in cui dal soggetto si separa il predicato. Rispondo, che il giudizio negativo suppone il paragone del predicato col soggetto: è necessario che lo spirito riferisca e soprapponga, per dir così, l'uno all'altro: dopo del paragone nasce la percezione del rapporto di ripugnanza o di non esistenza fra il predicato ed il soggetto: lo spirito unisce all' idea del soggetto quella del rapporto di ripugnanza o di non esistenza, e forma il giudizio, il quale, in ultimo risultamento, consiste in quest'unione. La facoltà di paragonare è una facoltà di sintesi; ed

il giudizio, in ultimo risultamento, consiste nella *sintesi del rapporto fra il predicato ed il soggetto.*

Negli esempj recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un oggetto reale; e li riunisce, perchè li trova realmente riuniti. Io chiamo questa spezie di sintesi *sintesi reale.* Così, dicendo: *Io son sensitivo,* riunisco al *me* le sensazioni: ora tanto l'*Io*, che le sensazioni son cose reali, e realmente le sensazioni sono unite al *me.* Quest'unione non è dunque l'opera del mio spirito: io non posso fare altro che conoscerla distintamente: essa è dunque un dato dell'esperienza. Questa sintesi copia dunque, dirò così, la realtà delle cose; ed è perciò che io la chiamo *sintesi reale.*

Nel § 74 del secondo volume io ho presentato al lettore alcune mie osservazioni sul primo problema della filosofia: ho ivi stabilito queste due verità: 1.° *La scienza non è possibile senza una connessione fra l'esistenze*; 2.° *La scienza non è possibile se la connessione fra l'esistenze non è un dato dell'esperienza.* Da queste scende la terza: *la scienza non è possibile senza una sintesi reale.* Io prego il lettore di non dimenticare questa dottrina: essa gli gioverà non solamente per conoscere la vera natura del *criticismo*, ma ancora per pronunciare con esattezza sul valore di questa filosofia. Lo vedremo andando innanzi.

§ 147. Lo spirito non solamente decompone e ricompone la percezione complessa degli oggetti reali; ma avvicina inoltre e soprappone l'uno all'altro gli oggetti, che nella natura son divisi; ed in conseguenza del paragone si forma le idee di alcune relazioni che unisce all'oggetto paragonato. Due alberi colpiscono i miei occhi in un giardino: non solamente posso osservare le qualità reali di ciascun di essi, e formare tanti

giudizj riunendo queste qualità al soggetto; ma posso ancora paragonare un albero coll'altro, e dire in seguito: *L'albero A è più grande dell' albero B.* Il predicato *più grande* denota una relazione. Similmente posso dire: *L'albero A è alla mia dritta, l'albero B è alla mia sinistra.* Tutti questi rapporti non aggiungono nulla al soggetto, in sè stesso considerato; essi non sono proprietà fisiche degli oggetti, ma solamente alcune vedute dello spirito: egli avendo le percezioni dell'albero A e dell'albero B, riferisce l'uno all'altro, e riferisce ciascuno al proprio corpo, e così forma i giudizj enunciati. Quest'azione di riferire l'uno all'altro io la chiamo *paragone.* In seguito del paragone nascono nello spirito i *rapporti.* Il paragone è un'azione dello spirito, ed il rapporto è un'idea dello spirito. Pel paragone non basta che si abbiano nello spirito insieme due percezioni: è necessaria l'azione che riferisce l'una all'altra. L'aver dunque insieme nello spirito due percezioni non è lo stesso che *paragonarle.* Il rapporto è un'idea dello spirito, la quale nasce in seguito del paragone, e non è altra cosa fuori di quest'idea. Un uomo nasce in America, il quale mi rassomiglia il più perfettamente che si può nel volto, nella forma del corpo, ed in tutti i membri. Si dirà forse, che una piccola realtà, chiamata *rapporto di similitudine,* sia partita dall'America per riposarsi sul mio corpo? O pure si dirà che una piccola realtà sia partita dall'Europa per riposarsi in America sul corpo del mio simile? (si vegga il § 32 del volume primo).

I termini delle relazioni sono reali, ma le relazioni sono solamente idee dello spirito. Quell'azione dello spirito, dalla quale nascono le relazioni, e quella con cui le relazioni si uniscono al soggetto paragonato, io la chiamo *sintesi ideale oggettiva* per distinguerla dalla sintesi *ideale soggettiva.*

Tutti i giudizj negativi sono una spezie di sintesi ideale, poichè le privazioni non sono realtà, ma vedute dello spirito: se dico: *il sasso non è sensitivo;* questo giudizio non esprime alcuna realtà appartenente al sasso; esso nasce dal paragone che lo spirito istituisce fra il sasso e gli esseri sensitivi. I filosofi, i quali concentrano tutte le azioni dello spirito nella sensazione, sono nell'impossibilità di spiegare i giudizj negativi.

Dalla sintesi ideale nasce il generaleggiare dell'idee. Per la formazione delle idee generali sono necessarie l'analisi e la sintesi. Dopo una prima analisi, che ci dà le idee astratte individuali, è necessaria la sintesi ideale la quale paragoni quelle idee astratte individuali: nel paragone v' interviene un nuovo atto di analisi, ed è quello con cui lo spirito separa in queste idee tutte le determinazioni che le rendono individuali, ed il quale atto l'abbiamo chiamato *astrazione intellettuale*: con quest'astrazione si hanno due o più idee perfettamente identiche; e lo spirito, conoscendo la loro identità, ne ha, in ultimo risultamento, un'idea generale. L' idea generale è dunque l'idea di ciò che hanno d'identico più individui: essa è un risultamento del rapporto di similitudine. Nel volume primo di quest'opera l'esistenza delle idee generali nello spirito è stata stabilita.

Dopo d'aversi formato alcune idee generali, può lo spirito, con nuovi atti di sintesi ideale, formarsi colla combinazione di queste idee, alcune altre idee complesse anche generali. In questo modo si formano le idee, che *Locke* chiama *idee de' modi semplici*, ed *idee de' modi misti.* Le prime nascono dalla ripetizione e riunione di una stessa idea. *Due* non è composto di altro che dell' idea semplice dell' unità ripetuta e riunita: lo stesso dee dirsi degli altri numeri. Dopo d'avermi formato l'idea della linea retta termi-

nata, posso considerare una retta in rapporto di situazione ad un' altra, e così nascono nel mio spirito le idee del *parallelismo* e delle spezie diverse degli angoli. Combinando insieme le idee di linea retta terminata del numero quattro, e del parallelismo, mi formo la nozione del parallelogrammo. Le matematiche pure son fondate su la sintesi ideale. Io chiamo questa sintesi *sintesi ideale soggettiva.*

§ 148. Una terza spezie di sintesi dee occupare ancora la nostra attenzione. Io ho l' idea delle ali, ho ancora quella di un cavallo: l' intima coscienza mi attesta che posso formarmi l' idea di un cavallo alato. Quest' idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda: non vi sono nella natura de' cavalli alati, ma le idee parziali di cui si compone corrispondono ad oggetti reali. Le ali sono reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di un uso frequente nella società. Similmente posso formarmi l' idea di un uomo col capo del cane. Io ho l' idea del colore del latte e del colore dell'oro, di un fiume e di un monte; e posso formarmi quella di un fiume di latte e d'un monte d'oro. Io posso formare a piacere infinite combinazioni, le quali mi danno degli oggetti che non mi son dati in natura. *Lo spirito umano ha dunque la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni, di cui ciascuna ha un oggetto naturale fuori dell' attuale combinazione.* Io chiamo questa spezie di *sintesi sintesi immaginativa.*

La sintesi immaginativa, che alcuni filosofi han chiamato semplicemente *immaginazione*, non ha un oggetto reale nella natura; ma l' uomo ha il potere di effettuare alcuni de' suoi prodotti. Questi possono dunque dividersi in due classi, ed offrirci un soggetto di-

verso di meditazione: alcuni, nati dal pensiere senza oggetto reale, possono dall' opera dell' uomo ricevere l'esistenza, ed essere sommessi a'sensi; altri, nati dal pensiere, son diretti solamente al pensiere medesimo, e gli offrono de' piaceri proprj dell' uomo. Incominciamo da' primi.

Gettiamo uno sguardo attento su la natura, ed osserviamo l' impero che l' uomo vi esercita. Che cosa presenta essa mai la terra abbandonata a sè stessa, priva dell' opera dell'uomo, se non se un aspetto tetro e spaventevole? Montagne e pianure oppresse da folte boscaglie, oscure ed impenetrabili, abitate da' animali carnivori e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali. Osserviamo poi la terra medesima in quelle stesse contrade sotto l'azione dell'essere intelligente ed attivo: vedremo deliziose campagne, alberi collocati ad una giusta distanza fra di essi, adorni di un'amena verdura, carchi di frutti, che co' loro variati colori producono su gli occhi un energico incantesimo, colle loro grate esalazioni allettano l'odorato, e coi loro sapori fanno nascere de' soavi piaceri. Vedremo delle vasche, nelle cui limpide cristalline acque guizzano dei vivi pesci: osserveremo de' ridenti ruscelli che inaffiando gli alberi e le piante vi mantengono la vegetazione e la vita. Scorgeremo degli ameni viali, che ci presentano una superficie ben levigata, una figura rettangolare co' lati adorni di ombrosi alberi: gli vedremo intersecati nelle giuste distanze da altri viali consimili, e ne' loro angoli magnifiche fontane trarranno i nostri sguardi. Tale è lo spettacolo che ci presenta una villa deliziosa. Ma questa villa non è mica un prodotto della natura: essa è l'opera dell' uomo, il quale per produrre lo spettacolo che ho descritto, ha combinato i materiali della natura. Una tale opera ha avuto

la sua nascita nel pensiere umano: questo pensiere imperando sul suo corpo l'ha effettuata al di fuori. Essa è un prodotto della sintesi immaginativa, la quale, combinando insieme le percezioni, che l'analisi aveva dal gruppo delle impressioni sensibili diviso, ha formato il quadro ideale di questa villa, che la mano dell'uomo ha effettivato.

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque della stessa spezie. Niuno di essi ha un modello nella natura, e tutti nascono nel pensiere: alcuni però dopo di esser nati nel pensiere sono capaci di essere mandati ad effetto al di fuori.

L'artista è limitato nella sua esecuzione dalla natura stessa: egli non può creare intieramente a suo grado: dee contentarsi di correggere, di migliorare, di abbellire. Bisogna che egli abbia presente tutto il quadro che disegna, e che applichi a questo quadro immaginario il suo giudizio. Egli dee aver la facoltà di giudicare con anticipazione dell'effetto che produrrebbero questi oggetti nati nel pensiere, se avessero un'esistenza al di fuori, e colpissero i nostri sensi. Questa facoltà costituisce ciò che *lord Chatam* chiamava *l'occhio profetico del gusto*. Quest'occhio vede, prima di esser prodotte tutte le bellezze di cui un luogo è suscettibile. Esso guardando un largo campo vi vede con anticipazione degli alberi ombrosi, de' viali, delle fontane, ecc., ed è antecedentemente colpito dallo spettacolo che si offrirà agli spettatori. Tutte le arti meccaniche, tanto le primitive che le miglioratrici, sono un prodotto della sintesi di cui parliamo. Essendo essa perciò l'origine della civiltà de' popoli, io la chiamo *sintesi immaginativa civile*.

§ 149. La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna, il corpo di cane, le

zampe di leone, la coda di serpente e le ali di uccello; e così forma un mostro a cui dà il nome di *Sfinge*. Egli attribuisce a quest' oggetto immaginario la personalità e la realtà; e parla della Sfinge come parla di un individuo del genere umano. A questa spezie di sintesi io dò il nome di *sintesi immaginativa poetica*. Allora che l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa che attendere al modo senz'attendere al soggetto; ma non dà mica al modo la personalità; se facesse altrimenti il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. La sintesi ideale del filosofo e del geometra si distingue dalla sintesi immaginativa civile, poichè l'astratto e l'universale puro non può esistere: il circolò del geometra nel suo stato di purità non può mai esistere; può esistere forse solamente in combinazione con altre cose sensibili. Il due, il tre astratto non esiste che nel solo pensiere; nondimeno vi sono due uomini, tre alberi, ecc.; ma il tempio abbozzato nel pensiere dell'architetto può esistere. Si distingue poi dalla sintesi immaginativa poetica; poichè il filosofo ed il geometra non uniscono alle loro combinazioni la *personalità*, come fa il poeta. I vocaboli astratti del filosofo, *moto, solidità, colore, sensibilità, attenzione, ecc.*; denotano solamente de' modi non già delle persone. Il linguaggio del poeta è diverso: egli personifica le qualità delle cose: l'amore, la giustizia, la virtù, ecc., non sono altra cosa che modi: il poeta unisce alle idee di questi modi l'idea di *persona*, e forma così degli oggetti chimerici. Questa personificazione forma una parte delle bellezze della poesia: « La personificazione, dice *Ugone Blair*, è una figura di moltissimo uso, ed è pienamente fondata nell' umana natura. A primo aspetto considerandola astrattamente, può sembrare arditissima, e confinante collo strano ed il ridicolo. Im-

perocchè qual cosa dee parer più lontana dal pensar ragionevole, che il parlare de' sassi o delle piante, o de' campi o de' fiumi, come se fossero creature viventi, e loro attribuire e pensieri e sensazioni, ed affetti ed azioni? Ciò non dovrebbe sembrare che un giuoco puerile, indegno di ogni persona di senno. Pur la cosa va molto diversamente. Egli è da notarsi, che l'uomo naturalmente ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti. O ciò nasca da un principio assimilante, che tende a spargere sopra tutte le cose una somiglianza di noi medesimi, o da qualunque altra cagione; il fatto si è che l'animo ad ogni impressione, che l'agiti alcun poco, presta all'oggetto di quella una momentanea idea di vita. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede, ed urta in un sasso, in quel momento di turbamento e di sdegno ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, o a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo è stato accostumato ad un cert'ordine di oggetti, che abbian fatto sopra alla sua fantasia una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi e gli alberi e le montagne, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmante senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembran dotati di vita, scopo divengono della sua affezione; e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

« Così forte è l'impressione di vita che a noi fanno gli oggetti della natura, specialmente i più magnifici

e più sorprendenti, che io non dubito punto, che questa sia stata una cagione potissima della moltiplicazione delle divinità fra i gentili. Queste personificazioni son più familiari nella poesia, di cui anzi formano, per così dire, l'anima e la vita. Quindi Omero è assai rimarchevole per l'uso di questa figura: la guerra, la pace, i dardi, le lance, le città, i fiumi, tutto insomma ne' suoi versi ha spirito e vita... Uno de' maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo, egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo a' nostri simili, e il vedere che ogni cosa pensa e sente ed opera siccome noi (1). »

L' oggetto principale della poesia si è di creare dei piaceri per l'immaginazione. Essa non perde di mira questo scopo anche allora che si versa su cose reali. Che cosa essa fa in questo caso? Allontana dall'oggetto tutto ciò che è contrario alle affezioni che vuol destare, e vi riunisce tutto ciò che concorre a destarle; e così il suo quadro si trova quasi sempre difforme dall'originale. Chi presenterebbe su la scena un' azione tale quale essa è realmente accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori. Che cosa fa dunque il poeta? Allontana dal fatto reale tutto ciò che potrebbe indebolire l'impressione forte e viva che egli vuol produrre, e vi riunisce tutto ciò che può aumentarla. I prodotti di questa sintesi immaginativa sono anche nel caso di non poter essere effettivati, poichè non è in potere del poeta di cambiare le circostanze dei fatti accaduti, e di fare che il fatto fosse stato quale egli il dipinge su la scena o nell' Epopeja.

§ 150. La coscienza, la sensibilità, l'immaginazione offrono allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri: l' a-

(1) Ugone Blair, Lez. di Rettorica, lez. XVI.

nalisi li decompone, la sintesi li unisce. Ma chi dirigerà per la costruzione dell'edifizio delle nostre conoscenze le operazioni dell'analisi e della sintesi? La risposta alla domanda si presenta tosto al mio spirito. Chi regola il moto della nostra mano allora che essa somministra il cibo alla nostra bocca? È senza dubbio la nostra volontà: ma qual cosa determina questa facoltà detta *volontà* a volere i moti particolari della nostra mano? È senza dubbio il desiderio del cibo. Ma da qual cosa nasce questo desiderio? Dal dolore della fame e dal piacere del mangiare.

Non vi ha dubbio, che noi intraprendiamo volontariamente alcuni studj; eseguiamo per ciò di proposito alcuni atti di meditazione: le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: eseguiamo perciò alcuni atti volontari di analisi e di sintesi. Non s'intraprendono questi studj, se non perchè si desidera di aquistare alcune date conoscenze. La volontà mossa dal desiderio dirige dunque le operazioni dell'analisi e della sintesi.

Se mi domanderete perchè ho distinto la volontà dal desiderio, vi rispondo, che vi son de'desiderj non seguiti dalla volontà. Un idropico, malgrado il desiderio di bere, si astiene dall'acqua. Lo spirito è passivo nel desiderio attivo nella volontà. Locke insegna la stessa dottrina (si vegga il libro II, § 30 della Potenza.)

Fa d'uopo ancora non confondere il *volere* col *deliberare*. La deliberazione viene in seguito dell'esperienza: questa, avvertendo l'uomo, che vi son dei piaceri seguiti da maggiori dolori, e dolori seguiti da maggiori piaceri, fa nascere nello spirito la *deliberazione*: questa consiste nel volere, in seguito del paragone del piacere o del dolore che si ha in veduta colle sue conseguenze. Ma ciò non avviene ne' primi istanti della

nostra vita intellettuale: in questi il desiderio è tosto seguito dal volere.

Un più ampio esame della volontà è riserbato ad un'altra opera, se la divina Provvidenza mi concederà il tempo e l'opportunità di comporla.

Mi si domanderà forse: Se la percezione piacevole o dolorosa sia una modificazione distinta dal desiderio, o pure il desiderio non sia altra cosa che questa percezione stessa. Io qui esito nella risposta; ma qualunque supposizione si faccia, nulla cambia nella genesi della volontà, che ho in veduta di spiegare. Supponiamo che il desiderio sia distinto dalla percezione piacevole o dolorosa: alla percezione piacevole, in questa supposizione, segue un'affezione dello spirito, che chiamiamo *desiderio;* alla percezione dolorosa segue una affezione dello spirito, la quale chiamiamo *avversione;* questa consistendo nel desiderio della cessazione del dolore, può riguardarsi come una spezie di desiderio. Al desiderio segue un'azione dello spirito, la quale chiamiamo *volere;* e la facoltà di volere si chiama *volontà:* agli atti della volontà seguono le operazioni dell'analisi e della sintesi.

§ 151. Far l'analisi del sistema delle facoltà intellettuali significa conoscere le facoltà elementari del pensiere. Ma quale sarà mai il segno per conoscere che una facoltà sia distinta da un'altra, e che sia una facoltà elementare? Noi non possiamo conoscere le facoltà dello spirito, se non che dalle loro operazioni. Distingueremo dunque due facoltà fra di esse, allora che ci faranno percepire oggettivi diversi, o allora che l'operazione dell'una può andar disgiunta dall'operazione dell'altra. Noi riguarderemo come elementare una facoltà allora che la sua operazione non può spiegarsi col concorso di più facoltà. L'*Io* è distinto da *un fuor*

di me. La coscienza, che è la facoltà di percepire il *me* e le sue modificazioni: è dunque distinta dalla sensibilità, la quale è la facoltà di percepire gli oggetti esterni che agiscono su di me. Inoltre, si può dirigere la nostra attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare da essi, mediante la meditazione, delle cognizioni esatte: intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito; poichè la meditazione in questo caso non si dirige che su di ciò che offre la sensibilità. Quindi un fisico, il quale non è giammai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte delle facoltà dello spirito, e sarà imbarazzato a spiegare i fatti intellettuali. Il meditare su gli oggetti della coscienza, non è dunque la stessa cosa del meditare su gli oggetti delle sensazioni. La coscienza dee dunque riguardarsi come una facoltà distinta dalla sensibilità.

Gli oggetti possono esser dati allo spirito senza esser decomposti: l'analisi è dunque distinta dalle due facoltà enunciate. Lo spirito è passivo nella sensibilità e nella coscienza; è attivo nell'analisi.

Un principio di analisi è necessario acciò abbia luogo l'immaginazione. Ma da ciò non segue che l'analisi sia la stessa cosa dell'immaginazione; ma solamente una condizione, perchè l'immaginazione abbia esistenza. Lo spirito è passivo nell'immaginazione, la quale è una spezie di sintesi necessaria; ed è attivo nell'analisi.

È evidente, che la sintesi, la quale ricompone e combina, è distinta dalle facoltà che abbiamo enunciato. Il desiderio può stare senza il volere; il desiderio, cioè la facoltà di desiderare, è dunque distinta dalla volontà. Niuna operazione delle facoltà che abbiamo annoverate può spiegarsi col concorso delle altre: esse sono dunque tutte elementari.

La coscienza e la sensibilità presentano i materiali di tutte le nostre cognizioni. L' analisi è una condizione indispensabile per la sintesi, come lo è ancora per l' immaginazione. La prima operazione dello spirito su i materiali delle nostre cognizioni è dunque l'analisi; ma l'analisi suppone qualche atto della volontà, e questo qualche desiderio. Lo spirito prova il sentimento del piacere: egli desidera; indi vuole; indi attende, cioè *analizza*, in seguito immagina. L'immaginazione concorre colla coscienza e colla sensibilità a presentare allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri: qui comincia la seconda epoca dell' analisi: lo spirito innoltra le sue decomposizioni, esercita la facoltà della sintesi, ed il sistema delle conoscenze si forma.

§ 152. Fra le facoltà elementari dello spirito abbiamo numerato l' immaginazione, cioè la facoltà riproduttrice de' nostri pensieri. Questa facoltà è il fondamento dell'esperienza. Allora che veggo dell'acqua; per poter dire: *L'esperienza mi attesta, che il bere dell'acqua estingue la sete;* è necessario che si riproducano dall' immaginazione le percezioni del bere dell' acqua, e della sete. Ma la sola riproduzione è insufficiente senza il *riconoscimento*, vale a dire senza il pensiere di aver avuta la percezione riprodotta. Se non riconoscerò di averla avuta, non potrò dire certamente: *L'esperienza mi attesta*, quest' espressione significa: *I sensi mi han fatto costantemente percepire.* Il riconoscimento è adunque necessario per l' esperienza.

Alcuni filosofi, distinguendo l' immaginazione dalla *memoria*, fanno consistere questa seconda nella facoltà di riconoscere le percezioni riprodotte dalla prima; e ripongono la memoria fra le facoltà elementari.

Esaminando nondimeno questo fatto del riconoscimento, mi sembra che esso sia un effetto dell' asso-

ciazione delle idee, che è la legge dell'immaginazione. Io suppongo di aver veduto un uomo in un tempio. Allora che lo vedo di nuovo in una villa, la sua percezione mi risveglierà la percezione totale del tempio con quest'uomo: la percezione dunque dell'uomo di cui parlo si trova nel mio spirito raddoppiata; una fa parte della percezione totale del tempio, un'altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha coscienza di queste due percezioni insieme, ed in questa coscienza consiste il *riconoscimento*. Se vedendo quest'uomo, la sua vista non mi risvegliasse niuna idea, benchè veduto l'avessi le migliaja di volte, non mi accorgerei di averlo altre volte avuto dinanzi: allora poi che la sua vista mi risveglierà le altre idee che erano unite alla sua, riconoscerò di averlo altra volta veduto, perchè ne troverò duplicata l'idea; l'una congiunta alla serie delle percezioni, che attualmente insieme con lui mi son fatte dagli altri oggetti presenti, l'altra congiunta alla serie delle percezioni che mi si risvegliano del luogo, e delle altre circostanze in cui l'ho prima veduto. Nella coscienza di questa doppia idea consiste il riconoscimento. Se due sono le serie d'idee delle circostanze passate, che la sua presenza mi desta, mi ricorderò di averlo veduto due volte, se tre, tre volte, se niuna, non ne avrò riconoscimento alcuno.

Avviene alcune volte, che l'immaginazione risvegli alcune idee senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiere, che mi trovo di aver letto in un libro, senz'avere il sentimento di averlo letto. Un tal fatto si spiega coll'osservazione che abbiamo riportato. Se io ho avuto la percezione A unitamente alla percezione B, ritornandomi A unitamente con C, mi ritornerà B; ma per lo

riconoscimento di A è necessario che abbiano luogo queste due serie di percezioni, cioè AC, AB. Ora può darsi, che invece delle quattro percezioni AC, AB abbiano luogo solamente queste tre ACB, allora la percezione B, essendo unica, non porta con sè il riconoscimento, siccome nol porta la percezione A, sebbene questa serva a far nascere la percezione B. Non mi sembra dunque necessario di riporre fra le facoltà elementari dello spirito la *memoria*, potendosi il riconoscimento spiegare per mezzo della legge dell'immaginazione.

§ 153. Supponiamo che avendo avuto la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo de' sensi o dell'immaginazione, si riproduca dall' immaginazione la percezione B: in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo però che la percezione B riprodotta risvegli ancora le percezioni socie C, D, e si raddoppj: avremo allora queste percezioni, AB, BCD. Supponiamo di nuovo, che attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie D. Il riconoscimento della percezione AB, BCD, DAC; in tal caso avremo la percezione A raddoppiata: nascerà, in conseguenza, il riconoscimento di A. Ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A; ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato, ma mediato, cioè avvenuto per mezzo della riproduzione della percezione D, io lo chiamo *reminiscenza*. La reminiscenza è dunque ancora un effetto dell' associazione delle idee; non si dee perciò riporre fra le facoltà elementari dello spirito.

Gli esempj della reminiscenza sono frequenti nella

vita umana. Ho veduto Tizio in un tempio, seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone: mi ritorna dinanzi: io nol riconosco: egli mi dice: Ricordatevi che mi avete veduto nel tal tempio: l'idea del tempio si risveglia allora unitamente a quella delle persone, che con Tizio erano nel tempio: e si raddoppia: io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio, e queste risvegliano l'idea di Tizio, la quale si raddoppia, ed io dico allora a costui: Appunto me ne ricordo: io vi ho veduto nel tal tempio, in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque una modificazione dello spirito prodotta non già dalla semplice riproduzione della sua percezione, ma da quella delle percezioni delle persone che erano in sua compagnia. Un tal riconoscimento costituisce la reminiscenza o la rimembranza.

Alcune volte avviene, che la riproduzione della percezione A produca un riconoscimento dubbio, vale a dire, che, presentato di nuovo a' nostri sensi o alla nostra immaginazione l'oggetto della percezione, dubitiamo se l'abbiamo percepito.

La ragione di un tal fatto si è, che, presentato di nuovo allo spirito l'oggetto, l'immaginazione riproduce la sua percezione in un altra serie di percezioni, ma in un modo oscuro, di maniera che se ne ha una molto languida coscienza. Altre volte avviene, che, riprodotta la percezione A, riconosciamo di avere altre volte percepito l'oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo e altre circostanze, in cui l'abbiamo percepito. La ragione di questo fatto si è, perchè riprodotta la percezione A, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni; ma con questa diversità, che riproduce la percezione A con una chiarezza sufficiente, le altre percezioni che vi si erano as-

sociate, son riprodotte in un modo oscuro, di maniera che se ne ha una molto languida coscienza. Altre volte avviene, che, riprodotta la percezione A, ci sembra di averla avuta in un tal tempo, in un tal luogo, e nelle tali circostanze; ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo se l'oggetto che attualmente percepiamo sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito. Sono stato più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo che non aveva giammai veduto: un tale uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi; l'immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee che formavano l'idea totale del giardino da me più volte veduto; ma mi riproduce l'idea di quest'uomo in un modo oscuro, laddove mi riproduce la serie delle altre idee parziali del giardino in un modo sufficientemente chiaro: allora io dirò: È certo che nel tale giardino ho veduto un uomo che non aveva prima veduto: mi sembra che sia quell'istesso che ora vedo, ma non potrei affermarlo con certezza.

I diversi fatti del riconoscimento si spiegano dunque colla legge dell'immaginazione, nè bisogna ammettere fra le facoltà elementari dello spirito la memoria e la reminiscenza.

Concludiamo, che le facoltà elementari dello spirito sono nell'ordine cronologico le seguenti: Sensibilità e Coscienza, Desiderio, Volontà, Analisi, Immaginazione, Sintesi. La sensibilità, la coscienza, il desiderio, e l'immaginazione costituiscono la *passibilità* dello spirito, la volontà, l'analisi e la sintesi costituiscono la sua *attività*.

CAPO XII.

Osservazioni su l'Analisi e su la Sintesi.

§ 154. Le operazioni che abbiamo spiegato sembra che ci debbano obbligare ad ammettere degli atti di analisi e di sintesi necessarj ed indipendenti dalla nostra volontà. Il riconoscimento sembra che non possa eseguirsi senza un giudizio d'identità: le operazioni giornaliere necessarie alla nostra conservazione pare che suppongano, oltre di una rapida e meccanica generalizzazione, alcuni giudizj e raziocinj di un' immensa rapidità. Allora che rivedendo un uomo lo riconosco, questo riconoscimento par che contenga il seguente giudizio: *Quest' uomo è stato da me veduto nel tempio*, o pure: *Quest'uomo è lo stesso di quello che io aveva veduto nel tempio.* Un tal giudizio sembra che si formi necessariamente, e con tal rapidità, che non ne distinguiamo gli atti successivi. Ma vi ha di più: il riconoscimento pare che supponga il giudizio su l'identità del *me;* poichè il giudizio enunciato equivale a quest'altro: *Quell'Io che ho veduto quest'uomo nel tempio, lo vedo ora nella villa.* Un tal giudizio si forma necessariamente e con una rapidità meravigliosa. Allora che molestato dalla sete, vedendo dell'acqua in una fonte, che non aveva giammai veduto, corro immantinenti a bere; quest' azione sembra essere la conseguenza del seguente raziocinio: *L'acqua che ho bevuto ha estinto la sete: quest'acqua dunque l'estinguerà:* il raziocinio enunciato equivale al seguente: *Il corpo che vedo è acqua: l'acqua ha la virtù di estinguer la sete: l'acqua che vedo estinguerà dunque la sete.* Un tal raziocinio sembra for-

marsi in noi necessariamente, e con una rapidità tale, che non ne osserviamo i passi successivi.

Ma vi ha di più: questa specie di raziocinj par che supponga la *generalizzazione* delle idee. Io non posso concluder nulla dell' acqua particolare che vedo, se non applicando alla stessa le proprietà generali della specie, e per fare ciò è necessario che io la riduca alla sua specie, e la riguardi come identica con tutte le acque particolari, che prima hanno colpito i miei sensi. Questa generalizzazione par che si esegua indipendentemente dalla volontà, e per una necessità della nostra natura.

I fatti che ho rapportato han destato l'attenzione de' filosofi. *Wolfio* ha distinto due specie di memoria, la memoria sensitiva, e la memoria intellettuale. Ha fatto consistere la prima nella semplice conscienza di una idea riprodotta in due serie diverse di percezioni; la seconda in un giudizio, con cui si pensa, che la stessa idea siasi da noi già avuta. Ha quindi definito la prima per lo riconoscimento confuso dell' idea riprodotta; la seconda per lo riconoscimento distinto. Si consulti il § 227, ed i seguenti della Psicologia Razionale.

Nel § 44 di questo volume io ho distinto il sentimento dell' identità del *me* dal giudizio su questa identità. Il primo è l'atto unico della coscienza, il quale percepisce il *me* con due modificazioni diverse, e successive. Allora che si decompone e ricompone questa percezione complessa, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così la percezione del *me* colla modificazione A offre insieme due percezioni. La percezione del *me* colla modificazione B offre insieme altre due percezioni. Allora che queste quattro percezioni sono unite, prima di essere decomposte, offrono il

sentimento dell' identità del *me*; allora poi che son divise e riunite offrono il giudizio: *Io che son B son quell'istesso Io che fui A*. In un modo simile si spiega il riconoscimento dell' oggetto. Allora che vedendo l'uomo, di cui parliamo, nella villa, l' immaginazione mi riproduce la sua idea colla idea del tempio, ed altre idee; lo spirito ha la coscienza di questa idea come riprodotta due volte: limitandosi all'atto semplice della coscienza, non ne ha che il semplice riconoscimento, o, per parlare col linguaggio di *Wolfio*, la memoria sensitiva; ma quando, facendo l'analisi di questo gruppo di percezioni, forma il seguente giudizio: *questo uomo, che presentemente è nella villa, è lo stesso di quello che fu jeri nel tempio*, allora pronuncia un giudizio sull' identità dell' oggetto, o ne ha, secondo parla *Wolfio*, la memoria intellettuale.

§ 155. I fatti della supposizione del presente, e dell'aspettativa del futuro, simili l'uno e l'altro al passato, hanno imbarazzato i filosofi a spiegarli. Il signor Degerando riguarda il primo come un fatto primitivo, ed il secondo come un effetto dell' abito. « Nello stesso modo, così egli, che in virtù della reminiscenza rapportiamo sovente le nostre idee ad alcuni stati, che non più ci accade sovente ancora di rapportarle ad alcuni oggetti, che supponiamo attualmente esistenti, ma allontanati da noi, e che il nostro spirito non può percepire . . . Suppongo, che entrando in un appartamento io sia affetto dell' odore di una rosa, sebbene la rosa stessa non si offra punto a' miei sguardi. Le idee della sua forma, e del suo colore si dipingono di seguito alla mia immaginazione. Il mio spirito le rapporta allora ad un oggetto, dalla presenza del quale egli non è mica affetto, ma di cui suppone l' esistenza: io grido: *vi ha qui certamente un maz-*

zetto di rose: ne sono presso a poco così certo come se l'avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella vicina anticamera l'accento della voce di un amico; non dubito che egli non sia là, sebbene le mie braccia nol chiudano ancora... Questo fatto è nel numero di quei fatti primitivi, che i ragionatori tenteranno sempre inutilmente di sottomettere alla loro analisi, e che eglino hanno ordinariamente troppo pena di ammettere, per la sola ragione che non possono spiegarli (1).

« Se il bambino si rallegra vedendo sortire dalla tasca di alcuno di coloro che lo circondano una borsetta di dolci, ciò avviene perchè questa borsetta risveglia in lui l'idea de' dolci che ella racchiude, del sapore piacevole, che egli ha in essi trovato, e che nel medesimo tempo al giudizio, con cui egli la percepisce, si uniscono due giudizj, l'uno su l'intenzione, che si ha che gli vengan dati questi dolci, e l'altro sul piacere, che egli gusterà mangiandoli. Per mezzo dei giudizj di questa spezie, legati fra di essi come le nostre idee, che ciascun giorno, a ciascun istante, noi portiamo un frutto, un alimento alla bocca, e su le semplici forme, o in seguito dell'odore, che esso ci presenta, che ci accorgiamo di vacillare, che eseguiamo le azioni le più meccaniche della vita, come quella per esempio di camminare. Non si possono spiegare questi fenomeni, se non ammettendo, che vi ha un'abitudine per i nostri giudizj, come ve ne ha una per le nostre idee, e come ve ne ha una per le nostre azioni, e che questa abitudine diviene una legge del nostro spirito, come ella ne è una pel nostro corpo. Questi giudizj avranno il nome di *giudizj di abitudine*.

---

(1) Des signes, etc., t. 1, c. 2.

« Si osserva una corrispondenza molto notabile fra il sistema de' nostri giudizj meccanici, e quello delle nostre idee. In effetto, i nostri giudizj si associano nello stesso ordine, secondo il quale si legano le nostre idee e per l'effetto delle stesse cause. Le stesse circostanze, che cagionano il risvegliamento delle nostre idee determinano ancora l'applicazione dei nostri giudizj meccanici. La sola differenza che vi è fra questi due sistemi si è, che sebbene ad ogni associazione di giudizj corrisponda necessariamente un legame d'idee, ad ogni legame d'idee corrisponde sempre un'associazione di giudizj.

« Io chiamo questi giudizj *meccanici*, per distinguerli da quelli che risultano dal travaglio riflettuto della ragione (1). »

Per determinare con chiarezza e precisione lo stato della difficoltà che ci occupa, richiamiamo la legge dell'immaginazione, di cui abbiam parlato di sopra: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Ora questa legge sembra insufficiente per ispiegare la differenza fra i pensieri che si riproducono. Se avendo veduto un uomo in un tempio, in compagnia di altre persone, rivedendolo, si risvegliano le idee di queste persone, queste idee non si riferiscono mica ad oggetti presenti. Avviene tutto il contrario quando odo nella vicina anticamera la voce di un mio amico: non solamente la idea del suo corpo mi si risveglia; ma questa idea si riferisce ad un oggetto presente nell'anticamera: questa differenza appunto fra le due specie di associazione è quella che si tratta di spiegare.

Abbiamo osservato, che ogni sensazione ci annunzia

(1) Op. cit., t. 1, c. IV.

la presenza del soggetto che ci modifica? quando lo spirito, istruito dall'esperienza, ha ritrovato questo soggetto in un corpo determinato, la sensazione gli annunzia allora la presenza di questo corpo: tale mi sembra la spiegazione del fatto di cui parliamo. Io prego il lettore di rileggere il § 47 di questo volume.

§ 156. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: questo atto unico di coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle modificazioni interne, che sono il suo oggetto: abbiamo così spiegato il fatto del riconoscimento. Ciò supposto, quali sono, io domando, le percezioni che entrano nel sentimento della credenza, o dell'aspettativa del futuro simile al passato? Allora che vedendo dell'acqua, molestato dalla sete, attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni le quali concorrono a produrre questa aspettativa: 1. La percezione visuale dell'acqua presente; 2. la percezione delle altre acque passate riprodotta dalla prima; 3. la percezione degli atti di bere passati; 4. la percezione dell'estinzione della sete in seguimento del bere. Più, nella riproduzione delle percezioni vi entra ancora la nozione del futuro; poichè l'atto di bere si dee riguardare come futuro riguardo alla percezione dell'acqua, e l'estinzione della sete come una cosa futura riguardo al bere.

Ora supponiamo che la percezione indicata nel num. 2 sia eclissata e sparisca, allora rimarranno le percezioni denotate ne' numeri 3 e 4, colle idee del futuro relativo, da cui sono accompagnate, ed essendo necessario che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua, si associeranno alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente

gruppo di percezioni: 1. Dalla percezione dell'acqua presente; 2. dalla percezione dell'atto di bere come futuro; 3. dalla percezione dell'estinzione della sete come futura. Egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza per lo appunto consiste la credenza, o l'aspettativa del futuro simile al passato.

Io suppongo come un fatto, che non può essermi contrastato, e di cui parlerò fra poco, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell'acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili. La rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per noi, fa sì che essendo disgiunte da un grado di attenzione quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell'atto di bere e dell'estinzione della sete, guadagnando la nostra attenzione, ci rimarranno: queste percezioni dunque, cadute in obblio le loro socie passate, si riuniranno, coll'idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell'acqua attuale; lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce, come ho detto, *la credenza, o l'aspettativa del futuro simile al passato.*

Alcuni fatti relativi alla memoria confermano maggiormente la mia spiegazione.

L'obblio di una delle idee socie è una feconda sorgente di errori. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò: 5 più 3 fa 7, è evidente, che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l'idea di uguaglianza di 5

più 3 a 7, invece di associarla a 8; l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata. *Wolfio* nel § 210 della Psicologia Empirica riferisce, che una persona la quale nella sua gioventù aveva letto *Omero, Esiodo, Pindaro,* avendosi reso familiari alcuni Cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran dei versi colla rima. È stato necessario per disingannarlo, esporre alla sua lettura *Omero,* ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. Questo uomo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza ne' versi di *Omero*, *Esiodo,* e *Pindaro,* ed alla idea della poesia di questi autori aveva associato quella della rima, che gli si era resa abituale ne' Cantici ecclesiastici.

Un altro fatto viene in conferma di questa spiegazione. Avendo percepito un oggetto un grandissimo numero di volte, vedendolo ne provo un riconoscimento molto rapido. Ora un tal riconoscimento, come ho detto innanzi, suppone che la percezione di questo uomo si ripeta in diverse serie: intanto non ci ricordiamo di questa ripetizione, poichè la rapidità con cui si esegue ce ne fa dimenticare. È dunque conforme all'analogia de' fatti il supporre che quando un oggetto, la cui specie ci è familiare, colpisce i nostri sensi, le percezioni degli individui simili si riproducano con tal rapidità, che sono tosto obbliate. Intanto se lo stato del nostro spirito è tale, che le idee socie traggono la nostra attenzione; queste si associeranno colla percezione dell'oggetto presente.

Io non esamino qui, se l'aspettativa del futuro simile al passato possa divenire ragionata, cioè se possa

essere fondata su di un argomento legittimo: per esempio, il seguente argomento: *l'acqua che ho bevuto ha estinto la sete; quest'acqua che vedo bevendola, l'estinguerà ancora*: si domanda, è esso legittimo? Esaminerò in altro luogo di quest'opera la proposta quistione.

Non bisogna confondere la *generalizzazione* prodotta dalla meditazione col semplice sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, quei filosofi i quali amano di trasformare gli uomini in pappagalli, credono che lo spirito non leghi alcuna idea al suono de' vocaboli: intanto è forza di confessare, 1. Che lo stato dello spirito di un uomo che intende ciò che legge è diverso da quello di colui che non l'intende; 2. che non ostante la rapida lettura noi ci accorgiamo delle assurdità, che potranno incontrarsi nel discorso. Per esempio, supponiamo, che, parlando di morale, alcuno invece di dire: *la virtù merita premio, il vizio merita pena*, dica: *la virtù merita pena, il vizio merita premio*; ci accorgiamo tosto dell'assurdità della seconda proposizione. Si possono fare, su l'uso de' vocaboli generali, due supposizioni: o se ne ha appresso il significato colla semplice applicazione de' vocaboli a' casi simili: per esempio un ragazzo vedendo un arbore particolare l'ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo l'ha inteso ancora chiamare arbore; essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo ha appreso il significato del vocabolo *arbore*; si può supporre ancora, che siasene appreso il significato collo sviluppo delle idee semplici, che costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo. In una rapida lettura il suono dei vocaboli generali riprodurrà nel primo caso le percezioni degli individui

simili; ma con tale rapidità, che lo spirito non si accorgerà della successiva riproduzione di queste percezioni: la coscienza di tutte queste percezioni insieme costituirà per lo spirito l'intelligenza del vocabolo: questa rapida riproduzione delle percezioni di più individui simili, costituisce una *generalizzazione* che potrebbe chiamarsi *meccanica*: essa è l'effetto della legge dell'associazione delle idee. Nel secondo caso si riproducono, ma in un istante per noi, o tutte, o parte delle idee semplici, e la coscienza di queste costituisce l'intelligenza del vocabolo.

Se i filosofi avessero fatto queste importanti osservazioni, avrebbero conosciuto la vera ragione di tanti fatti intellettuali, e si avrebbero risparmiato molti errori.

§ 157. Noi abbiamo esaminato i principj che legano i nostri pensieri nella loro riproduzione: questo esame ci mena naturalmente a proporci quest'altra ricerca: *quali sono i principj che legano i nostri pensieri nella ricerca della verità?* La facoltà riproduttrice, di cui ci ha dotato l'Autore della natura, è una sintesi originaria meccanica, necessaria. Essa è sotto l'impero della legge di associazione, di cui abbiamo spiegato i diversi principj, che vi si rapportano.

Le facoltà di analisi e di sintesi sono le facoltà elementari della meditazione. Questa nel metodo analitico si esegue per mezzo di una serie di giudizj legati l'uno all'altro: il giudizio è una operazione sintetica, la quale suppone un'analisi antecedente: in questo stato delle nostre ricerche, una questione si eleva: *se la legge dell'associazione delle idee regola la sintesi necessaria, qual legge regolerà la sintesi volontaria? Fra i principj, che si rappor-*

tano alla legge della sintesi necessaria, ve ne ha forse qualcheduno che potrebbe regolare la sintesi della meditazione? È questo un problema importante, che i pensatori non hanno, come mi sembra, completamente nè proposto, nè risoluto.

Ho avvertito, che si dee attentamente distinguere il metodo analitico dalla facoltà di analisi. Questo metodo consiste nella meditazione, che conduce lo spirito gradatamente dal noto all'ignoto: ora la meditazione è l'effetto di due facoltà, di quella di analisi, e di quella di sintesi. Ciò supposto, si domanda: *vi ha egli qualche legge generale, che nella meditazione conduce lo spirito da un giudizio ad un altro?*

Se il metodo analitico, il quale è il metodo degli inventori, consiste a passare gradatamente dal noto all'ignoto, dee esservi, perchè abbia luogo questo passaggio fra l'ignoto ed il noto, una certa similitudine quale che siasi. Nel raziocinio i giudizj si legano fra di essi per mezzo di una nozione comune: in una lunga dimostrazione, ed in una scienza trattata col metodo analitico, si osserva la stessa legge. Vi ha dunque sempre qualche cosa d'identico fra i diversi giudizj, che menano lo spirito a scoprire la verità occulta. La legge generale dunque in forza della quale si legano nella meditazione i diversi pensieri, che conducono allo scoprimento della verità, si è la similitudine, che passa fra i pensieri medesimi. Ora la similitudine, come abbiamo osservato, è anche uno dei principj che regolano l'associazione de' pensieri nella riproduzione.

Nello stato a cui abbiamo ridotto la questione, possiamo proporci il seguente problema: *La logica generale la quale esamina i diversi modi del nostro pensiere nel giudizio, ci somministra ella col pa-*

ragone delle diverse specie de' nostri giudizj, dei principj per passare da una proposizione ad un' altra?

§ 158. Le proposizioni, riguardo alla quantità, si dividono in singolari, particolari, ed universali. Sotto un altro aspetto, che si chiama la qualità, si dividono in affermative e negative: alcuni vi aggiungono le infinite, e son quelle, in cui la negazione non si riferisce al verbo, come: *l' anima è non mortale.*

Paragonando le proposizioni fra di esse, possiamo in primo luogo, data una, farne un'altra che sia perfettamente identica alla prima nel pensiere: chiamasi ciò da' logici *l' equipollenza delle proposizioni;* ed ed essa merita la nostra attenzione. Se io dico: *il sole illumina la terra: la terra è illuminata dal sole: la luce del sole si spande su la terra:* tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, e, come dicesi, *equipollenti*: esse esprimono lo stesso pensiere. Ora è evidente, che ammettendosi una di queste proposizioni, si debbono ammettere necessariamente tutte le altre. Una proposizione può dunque far passare lo spirito a tutte quelle che le sono identiche.

Svilupperemo fra poco l'importanza di questo principio dell'*equipollenza.* Quando in una proposizione si cambia il predicato in soggetto, ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione*, e la proposizione che ne risulta dicesi conversa della prima: così, dicendo 7 *è* 6+1; posso dire, 6+1 è 7, e questa seconda proposizione chiamasi conversa della prima. Vi sono de' casi, in cui, ammessa una proposizione, si dee ancora ammettere la conversa, e vi sono de' casi, ne' quali la conversione non può aver luogo. L'esempio rapportato appartiene alla prima specie, l'esempio seguente appartiene alla seconda: *il triangolo*

equilatero è triangolo; non può dirsi: *il triangolo è equilatero.* Senza esaminare i casi, in cui ha luogo la conversione, mi limiterò ad osservare, che essa può sempre offrire allo spirito un mezzo problematico di passare da una proposizione ad un' altra. Una proposizione può farci passare ad un'altra in due modi, o offrendoci la seconda come un' illazione della prima, o come una proposizione che dee formare l'oggetto del nostro esame. Se si dice: *il sole illumina la terra,* si può inferire: *la terra è dunque illuminata dal sole.* La prima proposizione ci fa passare alla seconda, facendocela riguardare come una illazione della prima. Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo;* non siete autorizzato a dire, in forza della sola conversione, *il triangolo equiangolo è equilatero*; poichè abbiam osservato, che la conversione non sempre può aver luogo: la proposizione però: *il triangolo equiangolo è equilatero,* dee formare l'oggetto del vostro esame, e si dee presentare al vostro pensiere, se amate di far progressi nella scienza per essere esaminata. Voi dunque direte così: *se un triangolo equilatero è equiangolo, un triangolo equiangolo sarà equilatero?* Così vi aprirete il passaggio allo esame di questa proposizione; ed un tal mezzo io lo chiamo *mezzo problematico,* e chiamo il primo, *mezzo d' illazione.* Egli è molto importante il distinguere queste due specie di mezzi.

Una proposizione può cambiarsi in un' altra cambiando la sola quantità: così queste due proposizioni: *ogni uomo nasce coll' inclinazione alla virtù: alcuni uomini nascono coll' inclinazione alla virtù:* differiscono nella sola quantità, essendo l' una universale, particolare l'altra. Queste proposizioni, riguardate l' una in rapporto all'altra, chiamansi *subalterne.*

Esse possono offrirci un mezzo d'illazione, ed un mezzo problematico: ci offrono il primo quando dalla proposizione universale si deduce la particolare: così, se è vero che ogni triangolo ha tre angoli, sarà vero ancora che alcuni triangoli hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare si deduce la falsità della proposizione universale. Esse ci offrono un mezzo problematico, quando lo spirito si eleva dalle verità particolari alle universali; poichè non essendo permesso di concludere dal particolare all'universale; allorchè ci si offre una verità particolare, può questa servir di occasione per esaminare, se può rendersi universale; ed in questo modo si son fatte molte scoperte.

Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme, ed in qualità, chiamansi *contraddittorie*, come, *ogni uomo è giusto: qualche uomo non è giusto.* Questa specie di opposizione ci offre un mezzo d'illazione; poichè le proposizioni contradittorie tutte e due insieme non possono giammai esser vere, nè false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa; e se l'una è falsa l'altra è vera.

Se le proposizioni che si paragonano son differenti nella qualità, ma convengono nella quantità, allora esse son chiamate o *contrarie* o *succontrarie.* Contrarie quando sono universali; succontrarie quando sono particolari. Le contrarie non possono mai essere insieme vere: perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra. Ma possono essere tutte e due false: come, *ogni uomo è giusto: niun uomo è giusto;* dalla falsità perciò di una non può dedursi la falsità dell'altra.

Le succontrarie, per una legge tutta opposta a quella

delle contrarie, possono insieme esser vere, come: *qualche uomo è giusto, qualche uomo non è giusto;* ma non possono già esser false tutte e due.

§ 159. Il gran segreto degli inventori consiste nel sapere da una proposizione formarne un' altra in cui vi sia qualche cosa d' identico con la prima. Io dico qualche cosa d' identico, poichè non si farebbe alcun progresso nella scienza, ripetendo negli stessi termini, uno stesso giudizio. Ciò si vede ancora nelle stesse proposizioni perfettamente identiche. Se io dico: *il sole illumina la terra;* questa proposizione esprime lo stesso pensiere di questa seguente: *la terra è illuminata dal sole;* ma il modo della generazione del pensiere è diverso nella seconda proposizione di quello che è nella prima. Le idee che compongono questo pensiere sono, il sole, la terra, l'azione del sole su la terra, il fenomeno della luce. Queste idee son presentate nella seconda proposizione in un ordine diverso di quello, in cui son presentate nella prima: in questa, il loro ordine è il seguente: il sole, l' azione del sole, il fenomeno della luce, la terra; in quella l' ordine è questo: la terra, il fenomeno della luce, l' azione del sole, il sole. Le proposizioni identiche o *equipollenti* possono dunque, esprimendo lo stesso pensiere, presentare un modo diverso della sua generazione.

Questa importante osservazione mi presenta l' occasione di far conoscere all' attento lettore, che le proposizioni, le quali nell' aritmetica sono identiche, perchè nel pensiere entrano gli stessi elementi, sono, sotto un altro aspetto, diverse, riguardo cioè al modo di generazione del pensiere medesimo: così, dicendo 7 *più* 1 *è* 8; 5 *più* 3 *è* 8, le due proposizioni sono identiche riguardo al pensiere, poichè tutte e due espri-

mono l'istessa idea complessa legata al segno 8; ma nel primo caso il pensiere nasce dall'addizione di 1 a 7, laddove nel secondo nasce dall'addizione di 3 a 5. Ciò serve a fargli conoscere ancora come le proposizioni equipollenti non lasciano di essere istruttive.

Molte volte, paragonando due idee complesse, espresse con segni diversi, si giunge, traducendole in espressioni rispettivamente identiche, a due proposizioni identiche ne' vocaboli stessi che le compongono; e così per mezzo dell'identità de' segni si giunge a conoscere l'identità delle idee. È questo un gran soccorso, che il linguaggio ci somministra per estendere la sfera delle nostre conoscenze. Io ne ho recato un esempio nel § 79 del primo volume, a cui rimando il lettore.

L'esempio, che ho citato mi giova per fare osservare, come le verità particolari possono servire di occasione per risalire alle verità generali. Suppongo questa proposizione aritmetica 11. 9. 7. 5., io osservo accidentalmente, che in essa la somma degli estremi è uguale a quella de' medj. Ma non potendosi concludere dal particolare allo universale; io non sono autorizzato da questo esempio particolare a stabilire generalmente, che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medj. Questa conoscenza particolare può nondimeno servirmi di mezzo problematico per propormi questa ricerca: *è egli vero, che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medj?* Per risolvere il problema proposto, io debbo ritrovare l'espressione generale della proporzione aritmetica: così, esprimendo il primo termine per a, il secondo, per a—d, il terzo per b, il quarto per b—d; avrò nella somma degli estremi

a + b—d; e nella somma dei medi, a—d + b, o a + b—d. Si vegga ancora il citato § 79 del volume primo.

§ 160 Abbiam osservato, che la conversione delle proposizioni è un mezzo problematico, per progredire nella ricerca della verità. Ora, siccome in alcuni casi è anche un mezzo d'illazione, così fa d'uopo determinare in quali casi essa lo sia.

Le conversioni delle proposizioni affermative non verificandosi che in alcuni casi particolari, non debbonsi annoverare fra le vere conversioni, le quali debbono esser vere ed infallibili per la sola disposizione de' termini, ed in virtù delle sole leggi formali del pensiere. Così, sebbene quando nelle proposizioni affermative, l'attributo suppone l'intiera idea del soggetto, la proposizione è convertibile, come questa: *il triangolo equilatero è triangolo equiangolo*: nulla di meno, essendo necessario per tal conversione, di assicurarmi dell'uguale estensione del predicato, e del soggetto, io non sono autorizzato a stabilire la conversione, in forza delle leggi generali della logica, ma in forza di un esame diligente della proposizione in quistione: la conversione delle proposizioni affermative non può dunque somministrarmi altro, se non che un mezzo problematico, non mica un mezzo d'illazione. Per tal ragione i geometri stabiliscono particolarmente queste specie di conversioni. Eglino, per esempio, dopo d'aver dimostrato, che il triangolo equilatero è equiangolo, cercano e dimostrano dall'idea del triangolo equiangolo, che un tal triangolo è ancora equilatero.

Nelle proposizioni universali negative si separa dal soggetto l'idea dell'attributo, secondo tutta l'estensione sua; perchè ciò di cui si nega il genere, negasi

anche la spezie. Così se dico: *l'uomo non è un ente insensibile*, voglio dire, che non è alcuno degli enti insensibili, e perciò li separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato di un soggetto, vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione del soggetto. Da tutto ciò segue, che le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente, cambiando l'attributo in soggetto, e conservando all'attributo, divenuto soggetto, la medesima universalità che aveva il primo soggetto. In questo caso dunque la conversione ci somministra un mezzo d'illazione.

§ 161. L'opposizione delle proposizioni ci somministra, come abbiam detto, varj mezzi d'illazione di una proposizione ad un'altra; ma può somministrarci ancora un mezzo problematico, del quale i geometri sogliono molte volte servirsi, e che giova qui farlo conoscere.

Se una proposizione forma l'oggetto del vostro esame, allora che voi non potete vedere immediatamente il rapporto fra il soggetto ed il predicato; cercando di vederlo mediatamente, avviene alcune volte, che le idee medie non si presentano allo spirito, e perciò non si è nel caso di poterne intraprendere un esame diretto; allora se ne può intraprendere un esame indiretto, ponendo per vera la proposizione contraria a quella che si esamina, e tirando innanzi il raziocinio: avviene così, che se la proposizione, la quale viene in esame, è vera, la sua contraria debbe esser falsa; ma ragionando legittimamente, da una proposizione falsa dovete giungere ad un'illazione falsa ancora: quando dunque vi accorgerete di un'illazione falsa, sarete sicuro della falsità del principio da cui si deduce; e per una conseguenza legittima della

verità della proposizione contraria. I geometri, come dissi, fanno spesso uso di questa maniera di ragionare. *Euclide*, nella Proposizione prima del Libro terzo della sua Elementare, dimostra che un determinato punto è il centro di un cerchio dato, prendendo per vero che il centro sia un altro, e deducendo da questa supposizione, che un angolo minore di un altro è a questo uguale; la qual proposizione essendo falsa; segue che la supposizione da cui si è partito sia falsa ancora, e perciò la proposizione contraria, vale a dire, che il determinato punto sia il centro del cerchio dato, debb'esser vera.

Alcune volte ragionando così, si giunge ad un'illazione contraria alla supposizione stessa, da cui si parte: onde si conclude, che questa supposizione è falsa, e l'illazione è vera. Per sentir la forza di questo modo di dimostrare, basta riflettere, che porre la supposizione A è lo stesso che porre A con ciò che siegue necessariamente da A; ma A con ciò che siegue da A costituisce una proposizione contraddittoria in sè stessa: non possiamo dunque porre la supposizione A; in conseguenza si dee porre ciò che è in contraddizione con A, cioè l'illazione.

Per darne un esempio, per coloro che conoscono le scienze matematiche, io scelgo la seguente proposizione di *Euclide*: egli vuol dimostrare, *che in una serie di numeri proporzionali, la quale incomincia dall'unità, il numero primo, il quale misura l'ultimo, misurerà ancora il secondo* Sia la serie 1, A, B, C, D, E, ecc., una serie di numeri proporzionali, cioè una progressione geometrica, la quale incomincia dall'unità, e sia F un numero primo che misuri l'ultimo E; dico che misurerà anche A. Si supponga, che nol misuri; i due numeri F ed A saranno

fra di loro numeri primi: questi due numeri sono dunque nella loro ragione i termini minimi di questa ragione. Sia il numero G quello per cui F misura E; avremo $\frac{E}{F} = G$; in conseguenza F. G. = E. Ma in una progressione geometrica il termine ultimo è uguale al prodotto del penultimo nel secondo; avremo perciò E = D. A; dunque F. G = D. A; avremo in conseguenza la seguente proporzione: F : A = D : E. Ora i numeri F ed A essendo i minimi nella loro ragione, dovranno tutti e due misurare ugualmente gli altri due termini della proporzione: cioè F misurerà D un ugual numero di volte che A misurerà G. Similmente se si pone, che F misuri D per H, si dimostrerà che i numeri F ed A misurano ugualmente C ed H; se si pone, che F misuri C per I si dimostrerà come prima, che i numeri F ed A misureranno ugualmente B ed I: se finalmente si pone, che F misura B per L, si dimostrerà che F ed A misureranno ugualmente A ed L, cioè F lo stesso A, ed A lo stesso L. *Il numero F dunque misurerà il numero A.* Ora noi siam partiti dalla supposizione, *che F non misura A.* Il porre dunque la supposizione, che *F non misura A* si è porre la seguente proposizione: *F non misura, e misura insieme A*; il che è una contraddizione evidente: questa supposizione dunque *F non misura A* dee rigettarsi: in conseguenza si dee ammettere come vera la sua contraria: *F misura A.*

Alcune volte da una supposizione contraria alla verità si giunge ad un'illazione, la quale distrugge la condizione della proposizione in esame: *Euclide* vuol dimostrare, che *se gli angoli sopra la base di un triangolo sieno disuguali, i lati sottopposti a que-*

sti angoli non saranno già uguali; ma quel lato sarà maggiore, il quale sta dirimpetto all' angolo maggiore.

Per dimostrare questa verità egli suppone, che i lati di cui si parla sieno uguali: da ciò segue, che gli angoli opposti sono anche uguali: il che è contro l' ipotesi, cioè la condizione della proposizione; suppone in seguito, che il lato opposto all' angolo maggiore sia minore di quello che sta dirimpetto all' angolo minore: segue da ciò che l' angolo supposto maggiore sia minore, il che essendo ancora contro l' ipotesi, si dee concludere per la verità dell' enunciazione.

I logici chiamano queste specie di dimostrazioni *dimostrazioni indirette, o apogogiche, o per assurdo.*

§ 162. La dottrina logica del paragone delle proposizioni ci somministra dunque varj principj generali per trovare la verità ignota: io chiamo questi principj, *principj euristici.* Su questi principj è stabilito il modo di ragionare, che i logici chiamano *conseguenza immediata.* La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace contiene la conseguenza di un *principio euristico*: per esempio: *il sole illumina la terra: la terra è dunque illuminata dal sole*; questo entimema è una conseguenza immediata: il sillogismo ipotetico sarebbe: *se il sole illumina la terra; la terra è illuminata dal sole: il sole illumina la terra: la terra è dunque illuminata dal sole*: Ora la premessa, che si tace, *se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole*, è la conseguenza del principio logico d'illazione dell' equipollenza delle proposizioni, poichè può ragionarsi così: *ammessa una proposizione si dee ammettere la sua equipollente; ma le due proposizioni, il sole illumina la terra, la*

terra è illuminata dal sole sono equipollenti: se il sole dunque illumina la terra, la terra è illuminata dal sole. Io ho chiamato questi principj, principj euristici, perchè servono allo scoprimento dell'ignoto.

I moderni filosofi per lo più gridano contro la vecchia logica: allorchè si getta su la dottrina logica delle proposizioni uno sguardo superficiale, sembra che essa si perda in divisioni, e distinzioni inutili. Meditando di proposito su i principj, che nel metodo analitico conducono gradatamente lo spirito dal noto all'ignoto, non ho potuto non ravvisare nella dottrina logica del paragone delle proposizioni, de' principj luminosi, che guidano lo spirito indagatore allo scoprimento del vero. Alcuni mi si son presentati come mezzi d'illazione, altri come mezzi problematici: essi son dunque principj euristici. Questi principj son generali: essi son fondati nella natura del nostro intendimento, e la vecchia logica ha la gloria di averli sviluppati e posti nel vero loro aspetto; se però gli avesse riguardati come principj d'invenzione, e non solamente di dimostrazione, avrebbe prevenuto a tal riguardo le derisioni di un frivolo empirismo.

Ma, oltre di questi principj euristici generali, ve ne ha de' particolari ad ogni scienza: nel rilevarli consiste la metafisica della scienza stessa.

Se un ingegno sublime scorresse le scienze con uno spirito filosofico, e rilevasse in ciascuna i principj euristici, renderebbe un gran servizio all'umanità: sarebbe questo il vero mezzo di perfezionare le scienze. Tutti questi principj consistono a presentare allo spirito de' nuovi oggetti, che abbiano qualche similitudine con ciò che è noto. Nella facilità di presentare delle idee simili, e di scoprire de' rapporti fra queste e ciò che è noto, consiste per lo appunto l'ingegno.

Le scienze sono nate prima della conoscenza di questi principj euristici; ma la conoscenza di questi serve alla perfezione delle scienze. Questa materia meriterebbe una più ampia discussione. Se la Provvidenza il permetterà sarà forse questo l'oggetto di un'altra mia opera: intanto citerò qui di passaggio un esempio della geometria elementare. Quali sono i principj euristici di questa scienza? i tre postulati di *Euclide* debbono, io rispondo, riporsi fra questi principj. Questi postulati sono, da un punto ad un altro tirare una linea retta. Data una retta terminata prolungarla innanzi. Con qualsivoglia centro, e con qualsivoglia intervallo descrivere un cerchio. L'illustre geometra, che ho citato, ha seguito nella composizione della sua. Elementare il metodo sintetico. In questo metodo tenebroso non si vede quasi mai alcuna connessione fra l'ignoto ed il noto. Questi tre postulati sembrano dunque a prima vista isolati; ma rifacciasi la geometria col metodo degl'inventori; si studj questa scienza esatta con uno spirito filosofico, i tre postulati diverranno dei principj di analisi; essi saranno principj euristici della geometria piana. Di fatto supponiamo per un momento, che io abbia la notizia o la nozione delle linee parallele, come farò per rendere questa nozione feconda? Io prenderò un punto in una di queste linee ed un altro nell'altra: unirò questi due punti per mezzo di una retta: questa operazione mi presenterà degli oggetti nuovi di paragone: io cercherò in qual ragione sono fra di essi gli angoli alterni, gl'interni posti dalla stessa parte, e così di seguito. Ora qual cosa mi han presentato questi nuovi oggetti di esame? Lo ha fatto l'operazione mentale, con cui ho tirato da un punto ad un altro una linea retta. Il primo postulato di *Euclide* è dunque un mezzo problematico

di farmi passare da una proposizione ad un'altra: esso è dunque un principio euristico: ma notate che in questo passaggio vi ha sempre un rapporto di similitudine fra il noto e l'ignoto; il noto da cui son partito è la nozione delle parallele; l'ignoto che si presenta è la nozione delle parallele intersecate da un'altra linea.

Più, dopo d'aver fatto intersecare queste due parallele da un'altra retta, io unisco uno degli estremi di questa retta con uno degli estremi di una delle parallele; avrò così un triangolo: io prolungherò innanzi l'ultima retta tirata, e questa operazione mi presenterà nuovi oggetti di esame: io cercherò in qual ragione starà l'angolo esterno di questo triangolo cogli interni? Il secondo postulato è dunque un mezzo problematico d'invenzione; esso è un principio euristico.

Io prendo un punto in una superficie piana, e con qualsivoglia intervallo descrivo un cerchio: meditando su questa idea, io trovo che la linea generatrice del cerchio, restando immobile uno de'suoi estremi, muovendosi forma tanti angoli, i cui lati sono uguali: io unisco gli estremi de' lati di questi angoli, e suppongo inoltre che le rette, le quali formano le basi di tutti questi triangoli, sieno uguali fra di essi; in questa supposizione io cerco: 1. *Gli: angoli compresi da questi lati son essi uguali?* 2. *gli archi del cerchio su cui appoggiano son essi uguali?* Il terzo postulato dunque conducendomi all'esame di nuove proposizioni è un mezzo problematico d'invenzione, ed un principio euristico.

Non solamente i tre postulati, di cui abbiam parlato, sono de'mezzi, che presentano allo spirito de' nuovi oggetti di esame, ma ancora sono de' mezzi

d'illazione, vale a dire, che presentano delle idee medie necessarie a dedurre; così cercando di conoscere la quantità di tutti e tre gli angoli di un triangolo, il prolungamento della base del triangolo è un mezzo, che mi mena a questa conoscenza.

§ 163. *Condillac*, nel Saggio su l'Origine delle Conoscenze umane, ripone nel legame che l'attenzione pone fra le nostre idee, il principio generatore delle nostre conoscenze. Egli confonde dunque il principio, che guida la meditazione nella ricerca del vero, con con quello che guida l'immaginazione nella riproduzione delle nostre idee. L'immaginazione è una potenza passiva; ella riproduce le idee avute, ma non può darne delle nuove: essa riproduce ancora insieme le idee le più disparate, come Condillac stesso ne conviene. L'immaginazione è necessaria per la meditazione, ma non è la meditazione stessa: ella, risvegliando nello spirito delle idee analoghe a quelle su di cui si medita, soccorre la meditazione: ma fin qui non vi ha ancora invenzione; per esservi questa è necessario che lo spirito scopra fra queste idee de' nuovi rapporti, altrimenti egli non passerebbe dal noto all'ignoto. Quando, essendomi nota una proposizione, mi propongo di esaminare la sua conversa, non è la sintesi necessaria dell'immaginazione che si propone un tale esame; ma la sintesi volontaria della meditazione. Quando da una proposizione nota io ne deduco un' altra identica, cioè una che esprime lo stesso pensiere cogli stessi elementi, ma in un ordine diverso di generazione, non è l'immaginazione che riproduce; ma la meditazione che inventa. Il principio della similitudine guida l'immaginazione nella riproduzione delle idee; ma questo principio, come abbiam osservato, non è il solo. L'immaginazione inoltre riproduce le

idee simili, ma non le crea; ora nella creazione di nuovi pensieri simili al primo, consiste l'invenzione: questa è dunque un risultamento dell'attività spiegata dallo spirito nella meditazione.

Elvezio pretende, che ogni idea nuova sia un dono dell'azzardo. Questo filosofo s'inganna allorchè crede esser sufficiente per le scoverte, che i sensi rendano presenti allo spirito alcuni nuovi oggetti. La presenza di questi è una condizione per le scoverte nelle scienze e le arti; ma non è il principio efficiente di esse: le scoverte sono un prodotto della meditazione.

CAPO XIII.

Degli Abiti intellettuali.

§ 164. Qual effetto produce nello spirito un lungo esercizio delle nostre facoltà di meditazione? Trasportatevi ai principj della vostra educazione letteraria. Voi avete dovuto incominciare dall'apprendere a leggere: per tale oggetto è stato necessario: 1.° Che voi aveste avuto la percezione di ciascuna lettera; 2.° Che con questa percezione visuale aveste associato quella del suono, di cui ciascuna lettera è stata stabilita per segno; 3.° Che aveste conosciuto il modo di formare coll'unione di più lettere le sillabe; 4.° Che aveste associato alla percezione delle sillabe la percezione del suono che vi è legata. Ora se fosse stato sufficiente per apprendere il valore delle lettere dell'alfabeto un solo atto di attenzione per ciascuna lettera; e per apprendere il valore delle sillabe un solo atto di attenzione per ciascuna sillaba, voi avreste potuto apprendere a leggere in un giorno. L'esperienza intanto ci mostra, che i ragazzi studiano molto tempo per apprendere a leggere. Per apprendere alcune cose non basta dunque

l'averle percepite una volta. Io dico alcune cose, poichè per certe altre un solo atto può bastare a formare l'associazione. Così un uomo che in un luogo è stato inseguito dai ladri, o che in quel luogo avrà sofferto una violenta caduta da cavallo coll'aver riportato la rottura di una gamba, non potrebbe ripassare da quel luogo senza rammentarsi delle principali circostanze dell'avvenimento.

L'esperienza ci mostra ancora, che i ragazzi nel principio leggono con difficoltà; ma che nel progresso del tempo leggono facilmente. Questa difficoltà consiste nel tempo che s'impiega per pronunciare il suono di ciascuna sillaba, e negl'intervalli di tempo che si fanno passare fra il suono di una sillaba e quello di un'altra. Quando poi con un lungo esercizio si sono replicati gli atti della lettura, si acquista il potere di pronunciare rapidamente il suono di ciascuna sillaba, e di farlo rapidamente seguire dal suono delle altre sillabe che costituiscono il vocabolo intero. L'esercizio replicato degli stessi atti fa dunque acquistare la facilità di farli, e questa facilità consiste nella rapidità con cui si eseguono gli atti semplici, i quali costituiscono un atto complesso, e nella rapidità con cui questi stessi atti semplici si seguono l'un l'altro.

Questa facilità non si acquista solamente per gli stessi atti particolari, ma ancora per degli atti simili, ed a proporzione della loro similitudine co' primi: così, avendo appreso a leggere con facilità un libro scritto in una lingua qualunque, si leggerà ancora facilmente un altro libro, quale che siasi, scritto nella stessa lingua, ed un oratore il quale ha scritto più volte eloquentemente su di alcuni argomenti, potrà ancora scrivere eloquentemente su di altri. Un geometra ragionerà con più facilità su gli oggetti delle matematiche, che su gli oggetti della filosofia.

Questa facilità consiste nella rapidità di alcune associazioni. Alla percezione di ciascuna lettera si associa quella del suono, indi quella del moto della lingua e delle labbra; quindi segue l'atto del volere di un tal moto: queste associazioni son seguite rapidamente da altre associazioni simili. Per effetto di queste rapide associazioni i differenti moti che esige la lettura, si offrono successivamente al pensiere, senza che ne conservassimo la rimembranza: la rapidità con cui percorriamo questa serie d'idee è proporzionata alla lunghezza del nostro esercizio; ed in virtù di questa rapidità di associazione non proviamo alcun imbarazzo nella lettura. Quando poi si è appresa la lingua in cui un altro libro è scritto, al suono di ciascun vocabolo si associano o altri vocaboli dello stesso significato, o le idee corrispondenti; e quando leggesi questo libro con rapidità, credendo di non occuparci di altra cosa che del significato, è necessario che abbiano luogo nel nostro spirito tutte queste associazioni. La facilità che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, o di atti simili, chiamasi *abito*. Ma per ripetere gli stessi atti è necessario che si abbia dalla natura il potere d'incominciarlo: questo potere naturale si chiama *disposizione*. La disposizione dunque riguardo allo spirito consiste nelle sue facoltà.

§ 165. Si osserva lo stesso nei moti volontarj. Da principio si eseguono difficilmente: dopo l'esercizio si eseguono facilmente. Così un lungo esercizio ci ha fatto scrivere con facilità, cioè ci ha fatto acquistare il potere di formare rapidamente ciascuna lettera, e di continuare senza interrompimento la formazione delle altre che la seguono. La ragione di questo fatto si è, che per l'effetto di un'associazione rapida, i differenti moti, che quest'operazione richiede, si offrono successiva-

mente al pensiere, e si associano agli atti della volontà, senza che noi ne conservassimo la rimembranza. Io non esamino nel momento l'effetto che ha sui muscoli la pratica delle arti meccaniche.

Per ispiegare gli abiti de' moti volontarj, i filosofi hanno addotto diverse ipotesi: alcuni credono, che questi moti essendo stati volontarj sul principio, divengono dopo un lungo esercizio *meccanici;* e non sono perciò accompagnati da alcun atto della nostra volontà: *Arnaldo*, fra gli altri, è stato di questo sentimento: « Quando i moti, egli dice, non sono punto naturali, come quelli del mangiare, ma che bisogna apprenderli per mezzo dell' arte, come è il moto delle dita per iscrivere, e quello dei piedi per ballare, si ha bisogno, per farli da principio, di pensarvi. Un bambino, per esempio, non può apprendere a scrivere senza che abbia de' pensieri di cui si accorge, sul modo con cui bisogna formare ciascun carattere; e sarebbe ridicolo d'immaginarsi, che egli potesse apprendere a formarli per mezzo di pensieri impercettibili. Ma quando egli ha preso l'abitudine di scrivere bene può farlo *macchinalmente*, senza pensare alla formazione di ciascuna lettera, e non applicando il suo pensiere ad altro, se non che a ciò che vuole scrivere. Che se, essendosi assuefatto ad un certo modo di scrivere, egli vuole contraffare la sua scrittura, affinchè non si conosca, o affinchè si prenda ancora per quella di un altro, ciò non potrà egli più farlo macchinalmente, nè per mezzo de' pretesi pensieri impercettibili; egli avrà certamente bisogno de' pensieri percettibili (1). »

---

(1) Ecrits sur la Grâce générale, Regles du bon sens, art. V.

Hartley chiama queste spezie di fenomeni, *passaggi dall' azione volontaria all' azione automatica.*

Altri filosofi han preso il partito di dire, che ciascuno di questi moti va unito con un atto della nostra volontà; ma che questi atti avvengono senza che ne avessimo coscienza: il conte *Tracy* difende questa dottrina. Una terza opinione si è, che tutti i moti, i quali sono stati volontarj sul principio, seguono ad esser tali costantemente; ma, divenuti abituali, noi siamo incapaci di fare attenzione a tutti gli atti della volontà con cui sono uniti; e perciò non conserviamo di questi atti alcuna rimembranza.

§ 166. La prima opinione è gratuita affatto: il passaggio dall'azione volontaria all'azione automatica, che si adduce per la spiegazione degli abiti, non ha alcun fondamento, ed è contrario all'analogia de' fenomeni. Il moto più celere non si esegue con diverse leggi del moto più lento: intanto, secondo l'opinione che combatto, il moto lento della mano che scrive, o che suona il cembalo, ha bisogno del nostro volere; ma il moto rapido si esegue meccanicamente. La seconda opinione, supponendo che possano esservi nello spirito de' pensieri senza coscienza, è contraria alla dottrina stabilita nel § 3. La terza opinione finalmente mi sembra uniforme a tutti i fatti intellettuali. Vi ho fatto distinguere la coscienza dall' attenzione: supponendo dunque, che un numero prodigioso di atti della volontà abbia luogo rapidamente nel nostro spirito, de' quali si ha coscienza, ma a' quali non si presta attenzione, si vede in un modo chiaro e preciso, perchè di questi atti non se ne abbia la rimembranza. Per mezzo di un' associazione rapida dei nostri pensieri, si può dunque rendere ragione degli abiti tanto dello spirito che del corpo, in quanto questi ultimi dipendono da' primi.

Ma ecco un' obbiezione contro la dottrina che abbiam adottato. Quando un uomo legge ad alta voce, dee farsi, in conformità di questa dottrina, un atto di volontà distinto per la pronunciazione di ciascuna lettera: ora l'esperienza ci mostra, che si possono in un minuto pronunciare circa 2000 lettere: è forse probabile che lo spirito sia capace d' un sì gran numero di atti differenti in un intervallo tanto piccolo di tempo? Ma non ha forse luogo nello spirito, io rispondo, in un minuto un numero prodigioso di percezioni? Un abile calcolatore, per esempio, somma rapidamente una colonna di numeri: egli può enunciare il totale con una piena certezza; intanto non può forse ricordarsi d' una sola delle cifre, di cui la colonna è composta. Ora non vi ha dubbio, che ciascuna di queste cifre è stata percepita, e niuno s' immaginerà, che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni, il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorte d' ispirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale, poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione. *Dugald-Stewart*, a cui principalmente appartiene la terza opinione, l'ha stabilita con molte osservazioni nella Filosofia dello Spirito umano (volume I, capitolo II).

Ecco il risultamento di quanto fin qui abbiam detto su gli abiti: *Le associazioni quanto più son ripetute, tanto più divengono facili o rapide; e quanto più i pensieri si associano rapidamente, tanto meno sono avvertiti o presi dall' attenzione, finchè cessano di essere nell' attenzione, e sono solamente percepiti dalla coscienza.*

§ 167. Io ho osservato, che riprodurre non è scovrire nè inventare, e che non bisogna confondere la sintesi necessaria dell' associazione de' nostri pensieri

colla sintesi volontaria e co' suoi risultamenti. Ho però osservato ancora, che il risvegliamento delle idee analoghe a quelle su le quali si medita, è un soccorso ed un mezzo per lo spirito di scovrire la verità che cerca. Ora le diverse abitudini del pensiere modificano le leggi di associazione, e, secondo ciò che abbiam detto nel § antecedente, l'effetto degli abiti è la rapidità di alcune associazioni, la quale ci dà un impero sicuro su di una certa spezie d'idee, di modo tale che nel momento in cui una si sveglia, si è sicuro che le altre si sveglieranno al suo seguito: perciò dobbiamo affermare, che un uomo il quale gode d'una fertilità d'invenzione abituale in un'arte o scienza qualunque, dee avere acquistato per mezzo de' suoi abiti studiati, un certo impero su di una certa classe d'idee, che egli mette in opera secondo la sua volontà. Si propone ad un oratore un argomento: egli ascende tosto su la tribuna sicuro di ragionare eloquentemente su l'argomento proposto. Questa sicurezza nasce dall'impero che egli ha acquistato su le idee e le frasi della lingua, analoghe al suo argomento; di modo che un pensiere risveglia la frase analoga, ed il pensiere seguente. Dite lo stesso di un poeta che fa de' versi e si esprime con eleganza e chiarezza, malgrado i limiti in cui è ristretto dalla rima.

Ma si domanda: Questa facilità d'inventare dipende unicamente dalla rapidità di alcune associazioni, o è un caso particolare di una legge generale, in virtù della quale tutte le nostre facoltà dello spirito e del corpo si migliorano applicandosi all'oggetto a cui son destinate? Ammettendo l'esistenza di questa legge generale, sarà sempre vero, che la facoltà d'inventare è ajutata dall'associazione rapida delle idee analoghe a quelle su di cui si medita.

È un fatto rivelatoci dall' esperienza che le nostre facoltà intellettuali attive, cioè l'analisi e la sintesi, le quali sono le facoltà elementari della meditazione, si perfezionano coll'esercizio. L'esperienza ci mostra, che quando gli oggetti della sensazione e della meditazione sono diversi, le sensazioni sono un ostacolo alla meditazione. Quando un geometra vuole applicarsi a' suoi calcoli, i rumori, i suoni, ed altre sensazioni forti sono un ostacolo alla sua meditazione. Similmente la serie necessaria de' fantasmi è un ostacolo alla meditazione, che si dirige su di altri oggetti. La capacità dello spirito è limitata: allora che altri oggetti, fuor di quelli ai quali vuole applicarsi, si presentano a lui, formano questi un ostacolo all'esercizio della sua attività. L'esperienza c' insegna, che mediante un lungo esercizio alcuni uomini, non ostante l'azione forte degli oggetti sensibili, che tende a distrarli, acquistano la facilità di seguire una lunga meditazione. L' illustre *Archimede* ce ne somministra un esempio famoso. Egli, quando i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, non ostante l'orribile tumulto che nascer doveva in una città presa d'assalto, era immerso nelle sue geometriche meditazioni. Un prete di Calma, in Africa, di nome *Restituto*, quando voleva, si alienava talmente dai sensi, che giaceva simile ad un morto, e non solo non si accorgeva di chi lo vellicava o pungeva, ma ancora talvolta scottato non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita. *Fontanelle* riferisce, che *Pietro Remondo* di Monmort, matematico francese, nella stessa camera, in cui si suonavano degl' istrumenti musicali, nel mentre che un suo piccolo figliuolo giocava, e gli faceva delle domande, egli scioglieva de' problemi difficili. Posso ancora chiamare in appoggio la mia propria esperienza: in mezzo ai più forti rumori, ho acquistato coll'eser-

cizio la facilità di eseguire delle lunghe e difficili meditazioni.

Lo spirito non è sul principio capace di una meditazione molto lunga e continuata su di uno stesso oggetto; un lungo esercizio può però dargliene l'abito. L'esempio de' calcolatori e dei geometri lo dimostra: un lungo calcolo stanca i principianti, e sono incapaci di seguirlo con esattezza, come sono incapaci di seguire attentamente una lunga dimostrazione; ma coloro che si sono esercitati eseguono tutto ciò con facilità.

Si dice, che l'attenzione diminuisce secondo che cresce il numero degli oggetti a cui si dirige: ciò è vero; ma è vero ancora, che un lungo esercizio può farci attendere a più cose insieme: lo prova l'esempio di *Giulio Cesare*, il quale nello stesso tempo che scriveva una lettera, ne poteva dettare altre quattro diverse, e non iscrivendo ne poteva dettare fino a sette.

Inoltre si può coll'esercizio acquistare la facilità di dirigere successivamente la meditazione su di oggetti di diversa spezie, di passare, per cagion d'esempio, dagli oggetti della matematica a quelli della poesia, dell'eloquenza oratoria, dell'istoria, ecc.; e dagli oggetti scientifici agli oggetti famigliari. La facoltà di meditare, la quale comprende le facoltà di analisi e di sintesi, si perfeziona dunque coll'esercizio: questo fa acquistare, 1.° La facilità di meditare in mezzo agli oggetti che tendono a distrarci; 2.° Di eseguire una lunga e continuata meditazione; 3.° Di meditare su di più oggetti insieme; 4.° Di dirigere a suo beneplacito la meditazione su di oggetti diversi.

§ 168. Facciamo alcune osservazioni su la memoria.

Fa d'uopo distinguere la *bontà* della memoria dalla sua *grandezza*. La bontà si giudica dal tempo e dal

numero degli atti con cui un pensiere qualunque s'imprime nella memoria dal tempo ancora in cui si conserva, e dalla prontezza con cui si riproduce; perciò si attribuisce una buona memoria a colui che presto e facilmente imprime nella sua memoria un pensiere, per lungo tempo il conserva, e prontamente il riproduce. La grandezza della memoria si attribuisce a colui che ha la riproduzione ed il riconoscimento di molti pensieri diversi; o pure di un pensiere complesso di una lunghezza notabile. Abbiamo esempj di una grandezza prodigiosa di memoria: *Bonnet* racconta di sè medesimo, di aver composto e ritenuto a memoria l'Introduzione ed i primi quarantacinque paragrafi del suo Saggio Analitico su le Facoltà dell'Anima, e *Wallis*, illustre matematico, estraeva di notte allo scuro, facendo tutti i calcoli a memoria, la radice quadrata da un numero di 52 cifre.

Io credo di aver dimostrato che la memoria non è una facoltà elementare, e che i fatti della stessa si spiegano ammettendo l'immaginazione, cioè la facoltà riproduttrice de' nostri pensieri, e la legge dell'associazione che ne regola l'esercizio. Ciò supposto, mi sembra, che il perfezionamento della memoria, mediante l'esercizio, perfezionamento attestato dall'esperienza, si possa spiegare colla rapidità delle associazioni, la quale è un risultamento dell'esercizio. Supponiamo che io voglia imprimere nella memoria la serie dei pensieri espressi da A, B, C, D. Per fare ciò è necessario, che la percezione o pensiere B si leghi al pensiere A, il quale si lega alla volontà di aver presente nello spirito la detta serie; e che il pensiere C si leghi al pensiere B, ed il pensiere D al pensiere C. Ora un uomo abituato a queste associazioni, lega con maggior facilità pensieri di quella con cui le lega, non essendo eser-

citato: la bontà della memoria si perfeziona dunque coll'esercizio. Similmente un uomo il quale lega facilmente i pensieri della detta serie, lega ancora più facilmente di prima i pensieri di una serie più lunga: L'esercizio perciò perfeziona la grandezza della memoria. *Wallis* incominciò a tentare di estrarre a memoria la radice quadrata da un numero composto di sole otto cifre; indi passò ad estrarla da un numero di dieci cifre, quindi di dodici, e così gradatamente. Nel principio di una scienza, nuova per noi, abbiamo molta pena di conservare nella nostra memoria le verità fondamentali della stessa; ed a misura che noi facciamo progressi nello studio di essa, acquistiamo maggior facilità di apprenderla. Per la stessa ragione noi imprimiamo più facilmente nella nostra memoria le conoscenze le quali si riferiscono a' nostri studj, che quelle, le quali sono estranee alle stesse. Un geometra ritiene più facilmente una lunga dimostrazione geometrica, che la data e le circostanze di un fatto storico; ed un filologo ritiene più facilmente un lungo pezzo di storia con tutte le più minute circostanze, che una breve dimostrazione geometrica.

Tutti i fatti della memoria si possono spiegare coi principj dell'associazione dei nostri pensieri. Se voglio imprimere nella mia memoria una composizione qualunque, otterrò più facilmente il mio intento leggendola un piccol numero di volte, ma sforzandomi dopo ciascuna lettura di ripeterla a memoria, che leggendola molte volte senza fare un simile sforzo. La ragione si è, che la forza dell'associazione è in ragione della forza dell'attenzione, e che questa è maggiore nel primo caso.

Una buona classificazione delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la nostra memoria; e ge-

neralmente il metodo analitico, con cui si passa gradatamente dal noto all'ignoto, non solamente conduce alle scoverte, ma ancora facilita l'esercizio della memoria. La ragione si è, perchè in tale caso concorrono più principj di associazione: le idee non solamente si associano per la contiguità del tempo in cui si sono avute, ma ancora per la similitudine, la quale, come abbiam osservato, è ancora un principio di associazione.

Se dopo che la nostra memoria si è caricata della serie de' pensieri, che ho rappresentati per le lettere A, B, C, D, inseriamo fra i termini di questa serie, per esempio, fra C e D un nuovo pensiere espresso dalla lettera G; bisognerà maggior tempo per legare nella nostra memoria questo pensiere agli altri C e D, di quello che ne avrebbe bisognato, se questi due non fossero stati legati fortemente l'uno all'altro; poichè il legame introdotto è un' ostacolo all'introduzione dell' altro legame. E se questo pensiere G s' intromette involontariamente nell' atto della riproduzione della serie, il giuoco della memoria sarà più o meno disordinato. È questa la ragione, per cui i predicatori, e tutti coloro i quali recitano a memoria al pubblico, temendo di non riprodurre esattamente la serie dei loro pensieri, questo timore intromettendosi nella serie è capace di rompere il loro legame, e far dimenticare il discorso.

§ 169. La verità che abbiamo stabilito nel § 166 può ancora spiegare l' influenza dell'abito su le nostre impressioni passive: la ripetizione delle stesse sensazioni diminuisce la loro forza, ma fortifica in noi i principj delle azioni. La ragione di questo fatto si è, che più le sensazioni e le altre affezioni passive son ripetute, meno eccitano la nostra attenzione; ma nello

stesso tempo gli atti della volontà, che gli hanno accompagnati, vi si associano più rapidamente, e divengono più facili. Così l'uso immoderato de' liquori spiritosi diminuisce la sensibilità del palato, ma dispone all'intemperanza a questo riguardo. Sia qualunque l'oggetto dei nostri desiderj, più noi l'abbiamo gustato, meno esso ci colpisce; ma intanto lo cerchiamo con maggior perseveranza. « Su questa doppia legge appunto, dice *Dugald-Stewart*, è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò che ha rapporto alla morale. Se noi abbiamo sovente obbedito al sentimento del dovere, le sensazioni hanno minore influenza su di noi, e noi abbiamo contratto l'abito d'una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all'esercizio della beneficenza, riguardata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nella disgrazia altrui, che tendono a diminuire la nostra beneficenza, o a distrarre gli occhi dallo spettacolo della miseria! Queste impressioni sono contrarie alla virtù: ma la loro forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l'abito le rende insensibili. E così si forma il carattere dell'uomo benefico. Le impressioni passive, che egli sentiva vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abito di fare del bene è divenuto in lui una disposizione naturale (1). »

Vi ha qualche fatto, il quale sembra contrariare la proposizione generale, che la sensazione quanto più è ripetuta, meno è viva. Un dolore diviene più insoffribile a misura che si rinnova o si prolunga. « Ciò avviene, osserva il conte *Tracy*, perchè finisce col di-

(1) Op. cit., vol. II, cap. VII, sez. V.

sorganizzare o distruggere l'organo che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, ripetendosi e prolungandosi mette in giuoco altri organi sensitivi, e vi eccita de' moti, che non avevano avuto luogo; ciò che ne' due casi rende il male realmente più grave, o piuttosto moltiplica realmente le cause del dolore. Si dee ancora osservare, che se i nostri dolori divengono colla lunghezza del tempo più pungenti, non avviene lo stesso de' nostri piaceri; ciò che potrebbe non solamente dipendere da ciò, che ogni piacere sparisce tostochè sopravviene il sentimento della fatica; ma ancora da ciò che nell' accrescimento del dolore, per la frequenza e la durata, vi entra l'azione del giudizio, che ci irrita contro questo stato penoso, e ce lo fa trovare più insoffribile (1). »

§ 170. Alcuni filósofi danno all'abito un'estensione maggiore di quella che abbiamo spiegato: essi insegnano, che la rapidità di alcune associazioni altera essenzialmente le nostre sensazioni. In forza dell'abito, eglino dicono, noi all'aprire gli occhi in una notte serena vediamo la volta azzurra del cielo. I colori sono interne modificazioni dello spirito, e tali essi ci sembrano nell' incominciamento della nostra vita intellettuale: in seguito si associa a queste sensazioni il giudizio, che esse son prodotte da cause esterne: in forza dell'abito quest'associazione diviene rapida: essa altera le sensazioni stesse; ed i colori non ci sembrano più interni nello spirito, ma qualità esterne de' corpi. Vi ha di più: un colore è una modificazione semplice, e non contiene nel principio alcuna apparenza d' estensione: nel seguito associandosi rapidamente il giudizio, che questa sensazione ci viene da una causa esterna

(2) Ideologia, cap. XIV.

estesa. L'idea di estensione vi si associa ancora, ed i colori ci sembrano estesi ancora, e sparsi su la superficie de' corpi. Nel capo II di questo volume ho esposto distintamente questa dottrina, e l'ho anche combattuta. La mia dottrina si è, che ogni sensazione è di sua natura il sentimento di un oggetto esterno ignoto che ci modifica: la sensazione del colore è dunque il sentimento di un oggetto colorato, o che mi apparisce in questo modo: le sensazioni prodotte da più raggi di luce distinti, sono dunque i sentimenti di più oggetti distinti colorati, e perciò di un' estensione colorata: *l'esteriorità e l'estensione* sono dunque, secondo la mia dottrina, racchiuse nella sensazione del colore.

Siccome la maggior parte degli argomenti, per provare l'impero trasformante de' giudizj abituali, si deduce da' fenomeni della visione; così nel capo V di questo stesso volume mi sono impegnato di rispondere a questi argomenti: io ho supposto che dei giudizj abituali si associano alle nostre sensazioni visuali; ma ho negato, che queste sieno alterate da' giudizj: avendo riesaminato questa materia nel momento in cui scrivo questo capo degli abiti intellettuali, credo che si debba aggiungere qualche cosa. Lo spirito, nell'atto che ha coscienza di una sensazione, ha ancora coscienza di tutte le altre sue interne affezioni, che alla stessa sensazione si associano. La diversità delle modificazioni associate alla sensazione stessa produce la diversità di questi atti della coscienza, ed i diversi sentimenti interni di cui siamo affetti. È questa un' osservazione che mi trovo di aver fatto innanzi, e di cui mi son servito per ispiegare alcuni fatti, fra i quali quello dell'aspettativa del futuro simile al passato. Ciò supposto, l'influenza degli abiti riducendosi ad associare alcune date affezioni alle sensazioni, non fa sì,

che le sensazioni sieno alterate da queste associazioni, ma che il sentimento interno della coscienza, relativo alla sensazione, essendo inseparabile da quello delle modificazioni che vi si associano, sia diverso dopo l'abito contratto da quello che era prima dell'abito. Supponiamo, che si vegga per la prima volta una bara, senza sapere che questo istrumento serva per trasportare i cadaveri: si proverà una sensazione che si può riguardare come indifferente; ma quando abbiamo appreso l'uso a cui quest'istrumento è destinato, la vista di esso produrrà un sentimento dispiacevole e lugubre: ciò avviene per i pensieri che alle sensazioni si associano. Ora mi sembra evidente che questa rapida associazione non altera punto le sensazioni visuali che la bara ci desta; ma solamente produce un sentimento interno diverso da quello che avrebbero prodotto le sole sensazioni visuali. Supponiamo, per dir qualche cosa de' fenomeni della visione, che un uomo partendo da una città men popolata giunga in un'altra, la quale gli presenti una maggiore popolazione; e che in seguito partendo da un'altra più popolata della seconda, ritorni alla seconda, e vi vegga lo stesso numero di abitanti che vi aveva veduto la prima volta: questo viaggiatore proverà de' sentimenti diversi alla vista della seconda città: la prima volta gli sembrerà una città popolata; la seconda volta una città spopolata: intanto non può dirsi, che le sensazioni sieno diverse; poichè si può supporre che il numero degli uomini che egli vegga in una strada la prima volta sia lo stesso di quello che vi trova la seconda volta; ma i pensieri che si associano la prima volta alle sensazioni son diversi da quelli che vi si associano la seconda volta. Allora, per cagion di esempio, che partendo da Tropea, piccola città delle Calabrie, giungo in Messina, la veduta di

questa seconda città, a cui presto attenzione, riproduce con rapidità l'idea della prima. Possono farsi due supposizioni: o lo spirito si arresta a questa riproduzione senza andare più oltre, ed egli avrà la coscienza insieme della visione attuale di Messina, e dell'idea riprodotta di Tropea, e questa coscienza costituisce il sentimento o l'apparenza di Messina, come città popolata; o lo spirito pronuncia in sè il giudizio; *Messina è una città popolata*. Nel primo caso si associano dei fantasmi alle sensazioni; nel secondo un giudizio, e tanto nell'uno che nell'altro caso le sensazioni non sono alterate. Se noi obbliamo i fantasmi o i giudizj, ciò avviene, perchè non vi prestiamo, a cagione della loro rapidità, la dovuta attenzione. Allora poi, che partendo da Napoli giungo in Messina, la veduta di questa città riproduce rapidamente il fantasma della prima, e dà ciò nasce l'apparenza di Messina come città spopolata, o per la sola associazione del fantasma, o per l'associazione di un giudizio rapido ed abituale. Con questa soda osservazione si spiega la nascita di un numero prodigioso di sentimenti.

CAPO XIV.

Del Sonno e de' Sogni.

§ 171. Quasi la metà della nostra vita scorre dormendo, e questo stato giornaliero del nostro spirito non lascia di presentare dei fatti, i quali debbono richiamare la nostra attenzione. Tentiamo, se ci riesce, di spiegarli per mezzo dell'analisi, che abbiam fatto delle facoltà dello spirito.

La quistione principale psicologica su i sogni si è: *Quale è lo stato dello spirito nel sonno*, o, in altri

termini: *Quali sono le facoltà che continuano ad essere in esercizio, quando sogniamo, e quali sono quelle, il cui esercizio è sospeso?*

« I fenomeni de' sogni, dice *Dugald-Stewart*, danno luogo a tre quistioni differenti. In primo luogo: Quale è lo stato dell' anima nel sonno? o, in altri termini, Quali sono le facoltà, che allora continuano ad essere in attività, e quali sono quelle che sono sospese? In secondo luogo: Sino a qual punto i nostri sogni sembrano essere sommessi all'influenza dei moti, da' quali è affetto il nostro corpo, e come variano essi in conseguenza dello stato di sanità o di malattia, in cui il corpo si trova? In terzo luogo: Quale è il cambiamento prodotto dal sonno nelle parti del corpo, colle quali le operazioni dell'anima sono più immediatamente legate, e come questo cambiamento agisce esso, per istabilire una differenza notabile fra i fenomeni che presenta allora il nostro spirito, ed i fenomeni che noi sappiamo aver luogo durante la veglia? Di queste tre quistioni, la prima appartiene all'istoria dello spirito umano; la seconda interessa più particolarmente il medico, e non è propriamente della nostra competenza; la terza mi sembra legata ad un soggetto collocato al di là dei limiti delle nostre facoltà (1). »

§ 172. È naturale di credere, che quando siamo più inclinati a dormire che a vegliare, lo stato del nostro spirito si approssima più a quello che esso riveste dormendo, che a quello il quale serba vegliando. L'esperienza c' insegna, che quando cerchiamo il sonno, ci sforziamo di allontanare, per quanto possiamo, tutte le occasioni di sviluppare l'attività del nostro spirito;

---

(1) Op. cit., tom. II, cap. V, I P., sez. V.

e perciò evitiamo, per quanto ci è possibile, di dirigere la nostra meditazione su di tutto ciò che potrebbe interessarci. Allora, che, al contrario, desideriamo di restare svegliati, dirigiamo la nostra meditazione su di qualche soggetto proprio a mettere in esercizio le nostre facoltà di analisi e di sintesi. Alcune serie di suoni dispongono al sonno: tali sono il ronzamento delle api, il mormorio di un ruscello, la lettura di un discorso il quale non c' interessa. Questa classe di suoni distrae l'attenzione, che lo spirito è inclinato a dare a' suoi pensieri, e non è di tal natura di richiamarla a sè. Si osserva ancora, che i bambini e gli uomini poco abituati alla meditazione dormono facilmente. Occupati abitualmente dagli oggetti dei sensi, tosto che non hanno più bisogno di questi, le loro facoltà intellettuali divengono inattive. Queste osservazioni ci menano a stabilire, che nel sonno l'esercizio delle facoltà della meditazione è sospeso. Lo spirito nella veglia è insieme passivo ed attivo; nel sonno è solamente passivo. È questa la differenza che mi sembra doversi porre fra lo stato intellettuale della veglia e quello del sonno. Ma fa d'uopo avvertire, che l'attività dello spirito non sempre nel sonno cessa intieramente: questi differenti gradi della sua diminuzione fanno nascere differenti fenomeni.

§ 173. Se si ammette « come un fatto la sospensione delle nostre facoltà volontarie durante il sonno, non si possono fare altre supposizioni, se non che due su la causa di questa sospensione. La prima si è, che la facoltà stessa di volere è sospesa. La seconda, che la volontà perde la sua influenza su le facoltà dello spirito, e su i membri del corpo, che durante la veglia son sommessi al suo impero. Se dunque si fa vedere, che la prima supposizione non è mica conforme a' fatti, sembra che la seconda debba essere ammessa.

« Gli sforzi, che noi facciamo nel sonno, e di cui abbiamo la coscienza, fanno abbastanza vedere, che la facoltà di volere non è mica sospesa, mentre che siamo in questo stato. Così in un sogno noi ci crediamo in pericolo, e vogliamo domandar soccorso. Questo desiderio è ordinariamente senza effetto... Ma ciò appunto conferma la supposizione che abbiamo preferito, o piuttosto ciò è quello che risulta immediatamente da questa supposizione: ciò è una conseguenza dell'interruzione, che prova il legame stabilito durante la veglia fra la volontà e le facoltà che le sono sommesse. Lo sforzo che facciamo, prova che la volontà continua ad agire, sebbene la sua azione sia inefficace. Similmente ancora nel corso di un sogno, il quale ci spaventa, noi sentiamo che facciamo sforzo per toglierci colla fuga al pericolo imminente; ma, a dispetto dei nostri sforzi, noi restiamo coricati nel nostro letto. Il più sovente, in questi casi, sogniamo di tentare a sottrarci al pericolo, ma che qualche ostacolo ci arresta. Il fatto è che allora probabilmente il corpo non è mica sommesso all' azione della volontà. In quella disposizione particolare, che si denota col nome *d'Incubo*, si ha la coscienza dell'impotenza, in cui si è di agire sul corpo. Mi sembra che, secondo l'opinione comune, quest' impotenza di agire è ciò che distingue l'*incubo* dalle altre maniere del sogno. Ma è più naturale di supporre, che in ogni spezie di sogno vi ha sospensione della facoltà di eseguire i moti volontarj; e che ciò ch'è proprio all'*incubo* si è, che alcune sensazioni dispiacevoli, prodotte da un' attitudine incomoda, che ci è impossibile di cambiare, ci avvertono che siamo incapaci di muoverci, e ci danno la coscienza distinta di questa spezie di debolezza. Ciò ch'è sicuro almeno si è, che qualunque sia la natura di questo sogno, l'i-

stante appresso in cui ne sortiamo è quello in cui riceviamo la facoltà di agire su i nostri organi (1). »

Il raziocinio rapportato del signor *Dugald-Stewart* non mi sembra giusto. Fa d' uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza di questi atti. Una tal distinzione ci è somministrata da' fatti intellettuali. Allora che io vi narro le risoluzioni che ho preso in certe circostanze di mia vita, è certo che il sentimento di que' miei voleri, che in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce; ma è certo ugualmente, che ritrovandomi nel momento della riproduzione in circostanze diverse, que' miei voleri non si riproducono. Io vi narro, che alla vista del pericolo di essere inseguito da' ladri, presi la risoluzione di fuggire: è certo, che ciò narrandovi, io non rinnovo la risoluzione di fuggire, poichè se la rinnovassi, fuggirei nel momento della mia narrazione. Che cosa dunque si riproduce nel mio spirito, allora che vi narro un tale avvenimento passato? È evidente che si riproduce la percezione di quel volere. Lo stesso avviene, quando, ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese: si riproduce allora il sentimento di quelle risoluzioni; ma le risoluzioni non si riproducono affatto.

La stessa distinzione mi sembra doversi fare riguardo a' giudizj ed ai raziocinj: vi sono de' casi nei quali non si riproducono questi atti intellettuali; ma solamente si riproduce il sentimento di essi. Se esaminando un raziocinio che ho fatto, lo trovo difettoso, in tal caso non si riproduce il raziocinio, ma il sentimento di esso.

---

(1) Dugald-Stewart, op. cit., luogo citato.

Lo spirito che riproduce un raziocinio, ragiona nuovamente, ed agisce; ma egli può essere passivo e provare il sentimento di un raziocinio.

Non ogni ripetizione di una modificazione dello spirito è un fantasma: le sensazioni possono ripetersi per la ripetizione dell' azione degli oggetti su i nostri organi sensorj: similmente gli atti della volontà che si ripetono non sono fantasmi; mi sembra, che per costituire un fantasma sia necessaria la ripetizione nell'assenza dell'oggetto. La ripetizione perciò delle sensazioni nell' assenza degli oggetti esterni, e quella dei sentimenti interni della coscienza nell'assenza delle operazioni interne del nostro spirito, costituiscono i fantasmi propriamente detti, cioè i prodotti dell' immaginazione. Supponiamo, che io voglia ripetere un discorso che ho appreso a memoria: in primo luogo io ripeto l' atto di voler ripetere il discorso, e quest' atto non appartiene all' immaginazione, come non vi appartiene il sentimento di questo volere: con questo sentimento è associato il sentimento del principio del discorso, e questo secondo sentimento è un prodotto dell'immaginazione: col sentimento del principio del discorso io ripeto l'atto interno del principio del discorso, cioè un giudizio, e la volontà di esprimere questo giudizio colla voce, e questi due atti ripetuti non appartengono mica all' immaginazione: il sentimento di questi due atti si associa al sentimento del proseguimento del discorso, il quale sentimento è ancora un prodotto dell' immaginazione: io ripeto gli stessi atti che ho ripetuto dopo il sentimento del principio del discorso; e così andando innanzi.

Supposte queste osservazioni, potrebbe benissimo accadere, che nei sogni, ne' casi enunciati dal filosofo citato, si riproduca il sentimento di quei voleri, non

già i voleri stessi: così possiamo supporre, che col sentimento del pericolo sia legato il desiderio di chiedere soccorso, e con questo il sentimento di voler chiederlo. Lo spirito, in questa supposizione, proverebbe solamente delle affezioni passive, e l'esercizio della sua attività resterebbe sospeso.

Ma continua il filosofo citato: « È manifesto, che i mezzi dettati dalla natura per dormire, non tendono mica a sospendere la facoltà di volere; ma l'esercizio delle facoltà dipendenti dalla volontà. Se fosse necessario che la facoltà di volere fosse prima di dormire sospesa, sarebbe impossibile, per qualunque spezie di sforzo, di accelerare il momento di questo profondo riposo. La supposizione stessa di un tale sforzo è assurda. Ciò sarebbe lo stesso di dire, che la volontà sia in un'attività sostenuta, per sospendere gli atti della volontà ».

Non mi sembra esatto questo secondo raziocinio. Se per accelerare il sonno è necessario di sospendere l'esercizio delle nostre facoltà volontarie, segue, che bisogna sospendere gli atti della nostra volontà, coi quali l'esercizio di queste facoltà è legato. Se per un atto della mia volontà mi pongo a sedere; per continuare in quella posizione, non sono necessarj nuovi atti di volontà: io vi continuerò per le leggi de' corpi; similmente non impegnandosi in una meditazione volontaria, lo spirito rimane naturalmente in uno stato passivo, nè ha bisogno di nuovi atti di volontà per continuare in tale stato. Alcuni pensieri cercano alcune volte di richiamare la nostra attenzione, e lo spirito dee sforzarsi a non attendervi: questi sforzi continuati inducono la stanchezza; i nostri pensieri non trarranno più a sè la nostra attenzione, ed il sonno sopravviene.

§ 174. Supponendo sospeso nel sogno l'esercizio delle nostre facoltà meditative, si possono fare due supposizioni: 1.° Si può supporre, che nel sonno ogni pensiere sia cessato; 2.° Che lo spirito sia modificato incessantemente da pensieri che si succedono l'un all'altro. Io non esamino qui se il primo stato sia possibile: le scuole di *Cartesio* e di *Leibnitz* lo riguardano come impossibile; *Locke* lo riguarda come uno stato che spesso diviene reale. Che che ne sia di ciò, l'esame di questa quistione non influisce alla spiegazione dei sogni: per questa è necessario di supporre lo spirito nello stato del pensiere. Considerandolo in questo stato, si possono ancora fare due supposizioni: 1.° Si può supporre che sieno intieramente cessate tutte le sensazioni, e che lo spirito sia modificato da' soli fantasmi; 2.° Si può supporre che alcune sensazioni abbiano ancora luogo, e che non cessino giammai intieramente. I fantasmi suppongono alcuni moti nel cervello: le parti del nostro corpo modificano dunque lo spirito ne' sogni: ora l'azione de' corpi esterni sul nostro non cessa nel sonno: non vi ha perciò alcuna ragione di supporre, che possano cessare ne' sogni intieramente le sensazioni, come io stesso ho supposto ne' miei Elementi di Psicologia. Ciò premesso, può avvenire, o se le sensazioni de' sogni sieno meno vive de' fantasmi, o di ugual chiarezza di questi, o pure di chiarezza maggiore. In qualunque di questi stati, i pensieri si sieguono secondo i principj dell'associazione delle idee. I fatti confermano questa dottrina. « 1.° I nostri sogni ci sono sovente suggeriti dalle sensazioni che si provano per mezzo del corpo. Or noi sappiamo molto bene, che durante la veglia vi sono sovente delle idee particolari, che si trovano fortemente legate a tali sensazioni. Un amico mi ha raccontato, che all'occasione di qualche leggiera

indisposizione, egli pose a' suoi piedi, coricandosi, una bottiglia piena d'acqua calda; e che in conseguenza sognò che faceva il viaggio alla cima del monte Etna, e che vi trovava il suolo sul quale camminava di un calore insoffribile. Un altro uomo essendosi fatto applicare un vescicante su la testa, sognò che una truppa di selvaggi gli strappava la capellatura colla pelle del cranio.

« Io credo, che tutti coloro, i quali son soggetti a sognare dormendo, non avranno pena a trovare nei loro proprj sogni esempj della stessa natura.

« 2. I nostri sogni si risentono dell'influenza del carattere e delle disposizioni particolari dello spirito. Essi variano nella loro specie, secondo che le nostre abitudini ci portano alla tristezza o alla giulività. Questa regola non è senza eccezione. Ma essa è abbastanza generale, per convincerci che la disposizione ha qualche effetto su i nostri sogni, come ne ha su i pensieri della veglia. In quest' ultimo caso però, come nel primo, l'effetto può essere contrabbilanciato o modificato da diverse circostanze. Se alcuno dorme, in seguito di essersi con pena sottratto ad un pericolo imminente, accade che il suo sonno vien turbato, e che egli è disposto a svegliarsi con subitaneo terrore. Si sogna allora che si è in pericolo o di annegarsi, o di cadere in un precipizio. Una gran disgrazia di cui l'anima è profondamente affetta ha su i nostri sogni presso a poco la stessa influenza: essa ci suggerisce l'idea di una moltitudine di avvenimenti analoghi a quello che cagiona la nostra afflizione. Tali erano, secondo Virgilio, i sogni di Didone abbandonata.

« 3. I nostri sogni sono sotto l'influenza delle abitudini di associazione, che ci dominano durante la veglia. Vi sono forse pochi matematici, che non ab-

biano alcune volte avuto il sogno della soluzione di un problema interessante, e che non abbiano creduto in tal sogno occuparsene con felice risultamento. Coloro che aspirano all'eloquenza fanno sognando de' discorsi, maravigliandosi essi stessi della facilità con cui si esprimono. Il poeta vola in sogno a' Campi Elisi (1). »

§ 175. L'ordine de' nostri pensieri nel sogno dee essere molto differente da quello della veglia; poichè nel sogno questo ordine dipende dalle sole leggi dell'associazione delle idee, laddove nella veglia dipende da queste leggi combinate cogli atti delle nostre facoltà volontarie.

La stravaganza de' nostri sogni è uno dei fatti il quale dee richiamare la nostra attenzione. Nel corso di uno stesso sogno noi possiamo rappresentarci la stessa persona come presente in diverse parti della terra molto distanti fra di esse, e che non si possono percorrere successivamente, se non nello spazio di settimane o di mesi. Alcune volte crediamo di avere un trattenimento con un amico morto: noi dimentichiamo che egli è morto; sebbene sia morto da poco tempo, e la sua morte ci abbia prodotto il più vivo rammarico. La stravaganza de' sogni può spiegarsi colla sospensione dell' esercizio delle facoltà della meditazione, e colla supposizione del solo stato passivo dello spirito. Un fantasma eccita l' idea di un avvenimento accadutomi in Napoli: un altro in seguito eccita l'idea di un altro avvenimento accadutomi in Milano: in pochi minuti io mi vedo in Napoli, ed in Milano. Un fantasma eccita l' idea della morte di un mio amico: nella serie de' fantasmi, uno eccita l' idea

(1) *Dugald-Stewart,* op. cit., luogo cit.

di un'azione di questo mio amico, ed in men che non balena io veggo il mio amico prima morto e poi vivo. Per potersi dileguare l'illusione, e la stravaganza de' sogni sarebbe necessario che io potessi paragonare i fantasmi colle sensazioni, e fra di essi; e che perciò fossi intieramente padrone delle mie facoltà attive. La mancanza di questo potere di comparare mi fa esser simile ad una lanterna magica, e la stravaganza dei sogni ha luogo.

Comunemente si crede che noi riguardiamo come presenti gli oggetti che percepiamo nel sogno. Gli Idealisti, e gli Scettici si son serviti di questa supposizione, per impugnare la realtà delle nostre conoscenze sensibili. Chi ci assicura, hanno eglino detto, che la nostra vita non sia un lungo sogno? Io credo, che nel sogno non riguardiamo gli oggetti, nè come presenti, nè come assenti. L'idea del presente è un' idea relativa: non si può riguardare un oggetto come presente senza riferirlo ad un altro, che si riguarda come passato ed assente: queste due idee di presente e di passato sono relative l'una all'altra: nascono perciò nello spirito in seguito di un giudizio, e sono un risultamento dello stesso: il giudizio suppone l'esercizio della meditazione; in conseguenza suppone lo spirito nello stato di attività: ora, secondo abbiam osservato, lo spirito ha nei sogni sospeso l'esercizio della sua attività: egli non può dunque paragonare, nè pronunciare sul presente e sul passato.

È falso, che la vivacità maggiore delle sensazioni nella veglia relativamente a' fantasmi, sia sufficiente a farci riguardare gli oggetti de' sensi come presenti, e quelli della immaginazione come assenti: il presente ed il passato sono rapporti, ed i rapporti sono un prodotto del giudizio: nella veglia giudichiamo presenti

gli oggetti delle sensazioni, ed assenti gli oggetti de' fantasmi: lo spirito non giudica nei sogni, ed il presente ed il passato non possono aver luogo sognando.

Nello stato di veglia i fantasmi si possono seguire l'uno l'altro, e versarsi su di oggetti che sono indipendenti l'uno dall'altro. L'idea del teatro di Napoli mi può eccitare quella del teatro di Milano; ma qual legame può concepirsi fra il teatro di Milano e quello di Napoli? I fantasmi sono legati l'uno all'altro per mezzo de' principj dell'associazione; ma gli oggetti de' fantasmi possono non avere alcuna connessione fra di essi. Ora se in questa ipotesi concepite sospeso l'esercizio del giudizio, ed annientate quasi le sensazioni, avrete subito de' sogni stravaganti; ma la cessazione delle sensazioni più vive, relativamente a' fantasmi, non è una condizione necessaria: si potrebbe dubitare se quando siamo fortemente distratti, le impressioni de' sensi sieno più vive di quelle de' fantasmi; intanto non ci riguardiamo nello stato di sogno: la ragione si è, perchè siamo in pieno possesso della nostra attività.

§ 176. Se i filosofi avessero fatto l'osservazione di cui abbiamo parlato, non avrebbero prodotto su questo oggetto de' raziocinj falsi. *Dugald-Stewart* scrive: « Fra i logici è una cosa comunemente ricevuta, che la immaginazione non è mica accompagnata dalla persuasione che il suo oggetto abbia un'esistenza reale. *La percezione*, dice Reid, *è accompagnata dalla persuasione, che l'oggetto da cui siamo affetti, abbia una esistenza attuale, e la memoria della persuasione, che esso abbia avuto un'esistenza antecedente; ma l'immaginazione non è accompagnata da alcuna credenza o persuasione qualunque.*

« Non è senza diffidenza, che io rivoco in dubbio

un principio sì generalmente ricevuto: intanto alcune ragioni sembrano obbligarmi a farlo. Se fosse una differenza veramente specifica di queste due facoltà, che l'una sia accompagnata da persuasione, e non già l'altra; dovrebbe risultarne, che quanto più vivacità vi sarebbe nell'atto d'immaginazione, o più la nostra attenzione sarebbe assorbita dal suo oggetto, meno dovremmo noi esser diposti a credere la sua esistenza; perchè si dee ragionevolmente presumere, che quando una delle nostre facoltà agisce sola, e senza miscela dell'azione di alcun'altra, allora che nulla distrae dalle sue operazioni, le leggi, le quali dirigono queste, non possono mancare di farsi meglio sentire, e per conseguenza il discernimento fra queste leggi, e quelle che caratterizzano la facoltà di un altro genere, non può mancare di divenire più facile. Ora i fatti sono tanto lontani dal confermare questa dottrina, che è una cosa conosciuta, e comunemente osservata, che quando l'immaginazione acquista molta vivacità, noi siamo disposti ad attribuire agli oggetti, di cui essa si occupa, un'esistenza reale, come accade nei sogni e nella follia; aggiungiamo, e nel caso di coloro, che, a dispetto della loro ragione, e del loro disprezzo per i racconti assurdi delle apparizioni degli spiriti e de' morti, non ardiscono di rimaner nelle tenebre soli alle prese colla loro immaginazione. Che in questo caso l'atto dell'immaginazione sia accompagnato dalla persuasione, noi ne abbiamo la prova la più chiara che comporta il soggetto; perchè sentiamo, ed agiamo, come faremmo se fossimo persuasi della realtà dell'oggetto su di cui la nostra attenzione si determina. I metafisici non hanno, e non possono avere alcun'altra prova della persuasione che accompagna la percezione

prodotta dall' impressione immediata su i nostri organi sensibili (1). »

I fatti dell' intelligenza umana offrono al pensatore, per ispiegarli, delle spinose difficoltà quasi ad ogni passo. Nel raziocinio addotto mi sembra che l' illustre Autore confonda più cose insieme, le quali avrebbero dovuto esser distinte. Fa d' uopo in primo luogo distinguere la realtà di un oggetto dal luogo che ciascuna realtà occupa nell' ordine degli oggetti reali. Gli oggetti della storia de' tempi passati sono reali, come sono reali quelli che cadono sotto i nostri sensi; ma i primi occupano nell' ordine delle realtà un luogo diverso da quello che occupano i secondi, e per tal ragione i primi si riguardano come passati, i secondi come presenti; ma una tal veduta dello spirito suppone che egli percepisca gli uni e gli altri, e che li paragoni insieme; e sarebbe assurdo il pretendere, che lo spirito possa riguardare come passati alcuni oggetti, senza che ne riguardi degli altri come presenti, o che possa riguardarne alcuni come presenti, senza riguardarne altri come passati. Supposta questa incontrastabile osservazione, si vede chiaro, che siccome crescendo l' attenzione verso di un oggetto passato diminuisce quella verso di un oggetto presente, così avviene ancora che diminuisca necessariamente la percezione del paragone fra il passato, ed il presente; e divenendo, allora che l' attenzione è tutta assorbita dall' oggetto passato, nulla la percezione del paragone fra il passato, ed il presente, segue che ne' casi di cui parla il nostro Autore, lungi che lo spirito riguardi l' oggetto passato come presente, egli cessa solamente di riguardarlo come passato, perchè questa veduta di

(1) Op. cit., luog. cit.

passato, essendo un rapporto, suppone la percezione de' due termini del rapporto, e l'azione del giudizio. Ma si dice, Non può negarsi, che ne' casi di cui si parla, l'immaginazione sia accompagnata dalla persuasione della realtà dell'oggetto. Ma io domando: Lo spirito pronuncia egli in questi casi il giudizio: *l'oggetto che io percepisco è reale*? Credo che non vorrà pretendersi che lo pronuncj, poichè un tal giudizio non può aver esistenza colla convinzione contraria che si suppone, cioè colla persuasione precedente che l'oggetto non è reale. Or se un tal giudizio, nè attuale, nè passato, ha esistenza, la persuasione della realtà dell'oggetto non può aver luogo, poichè la percezione semplice non pronuncia sulla realtà dell'oggetto, ma si arresta alla sua sola visione, come abbiamo detto nel Capitolo primo del primo volume.

§ 177. Intanto il fatto allegato del timore delle apparizioni de' morti e degli spiriti, ed altri che lo stesso filosofo soggiunge, sembrano provare il contrario. « Uno de' raziocinj, così l'Autore citato, che io ho proposto contro la dottrina comune su l'immaginazione, mi sembra autorizzato da un raziocinio, che fa il *Reid* a proposito di un soggetto differente. Considerando questi movimenti subitanei di collera, i quali ci portano ad esercitare la nostra vendetta su di qualche oggetto inanimato, questo autore s'impegna di far vedere, che in questi casi noi abbiamo momentaneamente la persuasione che questo oggetto è vivente. *Io approvo, egli dice, che mi sembra impossibile che si concepisca risentimento contro di una cosa che si riguarda all' istante stesso come inanimata, e per conseguenza come ugualmente incapace di voler nuocere, e di esser punita di averci recato nocumento. Debbe dunque esservi, per quanto sem-*

bra, qualche nozione, o concezione momentanea dell' oggetto, che ce lo faccia riguardare come suscettibile di castigo.

« Altrove lo stesso Autore osserva, *che gli uomini nelle loro azioni possono essere governati da una opinione, che nella speculazione eglino rigettano. Io ho conosciuto un uomo, egli dice, che era convinto ugualmente che alcun altro dell' assurdità de' racconti delle apparizioni dei morti, e della credenza alle apparizioni degli spiriti, e che intanto non aveva il coraggio di coricarsi solo, o di andar solo di notte in una camera senza lume. Si può dire che lo spavento che egli provava in queste occasioni non era punto accompagnato dalla persuasione che vi era per lui qualche pericolo reale? No, senza dubbio. Intanto la sua filosofia lo convinceva pienamente, che non vi era maggior pericolo nell' oscurità quando egli era solo, che quando era in compagnia. In questo caso dunque una credenza irragionevole, che non era altra cosa che un puro pregiudizio della nutrice, si trovava talmente radicata nel suo spirito, che essa governava la sua condotta, in opposizione alla sua credenza speculativa come filosofo, e come uomo di senso. Vi son poche persone le quali possono guardare in basso dall'alto dei merli di una torre molto elevata, senza provare un sentimento di timore. Ed intanto la loro ragione le convince che esse non corrono maggior pericolo a farlo, che a sentirsi in terra su i loro piedi.* Questi fatti si spiegano facilmente, se si ammette che gli oggetti immaginarj, allora che assorbiscono l'attenzione, producono durante questo tempo la persuasione della loro esistenza reale. Or è possibile che l' attenzione sia così assorbita da questi oggetti, sebbene noi

abbiamo la convinzione speculativa, che essi non hanno mica esistenza. Nell' ultimo passo che ho citato del Dr. *Reid*, egli sembra ammettere una tale persuasione. In effetto, dire che un uomo il quale teme le apparizioni si crede in pericolo allorchè egli è solo nelle tenebre, è dire, in altri termini, che egli crede in questo instante, che gli oggetti della sua immaginazione sono reali (1). »

Il Conte *Tracy* ha creduto dovere spiegare i fatti di questa natura per mezzo del conflitto fra i giudizj abituali indiscernibili, ed i giudizj di riflessione: « Un uomo, così egli, trasportato da una passione violenta, che lo domina, agisce per soddisfarla contro i lumi più evidenti della sua ragione: ci contenteremo noi, come il volgo, di dire in un modo vago, che ciò è l' effetto dell' abitudine? ciò è vero, ma ciò non insegna nulla: andremo a supporre con tanti filosofi, che l' uomo è sotto il giogo di due principj, i quali si fanno un' eterna guerra di Oromaze, e di Arimano? O che egli ha un' anima sommessa alla concupiscenza, ed un' altra più intellettuale, e più pura? O, come si dice, che si obbedisce ora agli appetiti della carne, ora ai lumi dello spirito? Voi sentite il vôto ed il nulla di tutte queste pretese spiegazioni, le quali non consistono in altro che a ridire di una maniera inintelligibile la cosa osservata. Noi andremo dunque più dritto al fatto; noi osserveremo, che mentre un uomo pronunzia con riflessione alcuni giudizj sensati, che egli percepisce nettamente, precisamente perchè li forma con pena, ne fa nel medesimo tempo un gran numero di altri, di cui appena si accorge, appunto perchè gli sono all' estremo familiari, e che per questa ragione

(1) Op. cit., t. 1, c. III.

stessa, risvegliando una folla di altre impressioni, lo trascinano in senso contrario . . . Ciò faceva dire ad una donna di molto spirito, *La ragione rischiara, e non conduce mica*: aggiungete, *quando le decisioni contrarie alle sue son divenute abituali.* Con questa addizione, questa massima, la quale è troppo sovente vera, ma che sembra epigrammatica e paradossale, si trova spiegata; ed essa c' insegna quanto è importante di rendere abituali i giudizj giusti. In ciò consiste l' educazione morale tutta intiera. In questi casi è manifesto esservi simultaneità e conflitto di giudizj, gli uni percepiti, gli altri non percepiti, e che sono i più abituali quelli che sovente a torto ci dominano. È questa io credo l' immagine del combattimento delle nostre passioni contro della nostra ragione (1). » .

§ 178. Queste spiegazioni non mi sembrano soddisfacenti. Ragioniamo, di grazia, con maggior precisione, e guidati dalle lezioni dell' esperienza. Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà: spesso ella si determina in contraddizione col giudizio: se il bene che si conosce non diletta, siamo indifferenti ad abbracciarlo, e se il male, che si conosce diletta, si vuole.

Noi agiamo non in forza del giudizio, che pronunciamo sulla bontà dell' oggetto che si vuole, ma in forza dell' impressione che esso fa su lo spirito. È questa una verità primitiva di fatto che l' esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla è negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ascoltiamo *Locke*. « Dopo una più esatta ricerca, io mi sento forzato di concludere, che il bene ed il maggior bene, sebbene giudicato e riconosciuto tale, non determina

(1) Idéologie, t. 1, c. XIV.

punto la volontà, se non quando, venendo a desiderarlo d'una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende *inquieti* dall' esserne privi... Che un uomo sia convinto dell'utilità della virtù, sino a vedere che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di esser felice nell'altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita: intanto finchè questo uomo non avrà *fame e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcuna azione, che lo porta alla ricerca di quell'eccellente bene di cui egli riconosce l'utilità; ma qualche altra *inquietudine*, che sente in sè stesso, venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un' altra parte, che un' uomo dedito al vino consideri, che, menando la vita che mena, egli ruina la sua salute, dissipa i suoi beni, che perderà l'onore nel mondo, ed andrà incontro a malattie, ed a cadere finalmente nell' indigenza, sino a non avere con che soddisfare questa passione di bere, che tanto lo domina: intanto il ritornare dell'*inquietudine*, che egli sente ad esser lontano da'suoi compagni di crapula, lo trascina alla bettola alle ore in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute e de'suoi beni, e forse ancora quella della felicità dell' altra vita: felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in sè stesso, poichè approva al contrario che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, o del vano cicaleccio di una truppa di dissoluti (1). »

In forza della ripetizione degli atti, alcune idee si

(1) Essai, etc., Liv. II, c. XXI § 35.

associano talmente fra di loro, che non dipende da noi il far sì, che riprodotta l'una, non si riproduca ancora l'altra, e che vi produca quell'impressione che è stata solita di produrre.

Ammesse queste due incontrastabili verità, è facile di spiegare colla scorta di esse i fatti che ci abbiamo obbiettato. Un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi agli uomini, e che possono a loro piacere apparirvi. Egli ha associato all'idea delle tenebre quella di queste apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associi a quella delle tenebre, e che non vi produca quell'impressione di terrore che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno sullo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi: l'uomo dunque, di cui si parla, non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio, che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento. All'idea d'una offesa ricevuta è associato abitualmente un movimento di collera contro l'oggetto che si riguarda come la causa che ci offende. L'uomo sente un sollievo nel dolore, sfogando con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, e ciò lo determina a farlo, malgrado il giudizio, che quegli oggetti son privi della volontà di nuocere. Nel § 33 abbiamo osservato che la personificazione è una figura fondata nell'umana natura.

Essendo sull'orlo d'un precipizio si desta l'idea della facilità di cadervi: questa idea quando è unita con quella di una grande altezza, produce un sentimento di spavento: queste associazioni si eseguono colla massima rapidità; perciò, sebbene la facilità di

cadere sia la stessa tanto nel caso in cui l'altezza è piccola, quanto nel caso in cui è grande, nel primo caso nondimeno all'idea di cadere non si associa quella di un gran male, come vi si associa nel secondo: egli è perciò che nel secondo caso si prova un sentimento di terrore, che non si prova nel primo; e questo sentimento essendo necessario, non è in potere dello spirito di farlo cessare con un giudizio che nasce dalla meditazione. Con lungo esercizio si giunge a rompere l'associazione fra due idee; e perciò il muratore, ed il marinaro sono assuefatti a stare con sicurezza in certe situazioni, in cui altri uomini correrebbero pericolo di perdersi.

I filosofi che hanno poco meditato su le facoltà del pensiero umano, si trovano imbarazzati per ispiegare i fatti enunciati. *Bayle*, rapportando che *Obbes* temeva le apparizioni de' morti, e ciò malgrado gli insegnamenti della sua filosofia, dice che i principj della filosofia Obbesiana non dimostravano l'impossibilità di queste apparizioni; ma non è ciò di cui si tratta. *Obbes* credeva forse che i morti siano alcune volte apparsi agli uomini? se non aveva questa credenza, si domanda, come temeva le loro apparizioni? Si può rispondere, giusta i miei principj, che questo timore era un effetto dell'associazione abituale di alcune idee, che egli aveva contratto nella sua primitiva educazione. Si noti, che rigettando le apparizioni de' morti, non si detrae nella menoma parte alla verità di tali apparizioni raccontate nella Sacra Scrittura; come, per esempio, è quella di *Samuele*: le apparizioni che si rigettano sono le naturali, non già le miracolose. Iddio è padrone della vita e della morte, e perciò le apparizioni miracolose sono possibili.

§ 179. Abbiamo detto che un principio di analisi è

necessario all' immaginazione, ed in conseguenza alla memoria; abbiamo detto di più che ne' sogni non han luogo gli atti della meditazione, cioè dell' analisi e della sintesi; intanto è un fatto, che noi alcune volte ci ricordiamo de' nostri sogni. Come accordare insieme questi fatti? *Dugald-Stewart*, il quale ci ha dato su i sogni molte importanti osservazioni, sembra da questa difficoltà alquanto imbarazzato. Ecco alcuni modi di risolverla.

Nel § 172 ho avvertito, che l'esercizio dell' attività dello spirito non è sempre perfettamente sospeso nel sonno: si può dunque dire, che in un sonno profondo, in cui l' esercizio delle facoltà volontarie è perfettamente sospeso, non ci ricordiamo affatto dei fantasmi, che in tal tempo hanno luogo nello spirito, e che quando ci ricordiamo de' fantasmi del sogno, il sonno non è perfetto, e quindi l'esercizio delle facoltà volontarie non è interamente sospeso.

Si può finalmente dire che il sonno, quando siamo vicini a svegliarci, non è profondo, perchè nella natura tutto si fa gradatamente: si può in conseguenza supporre, che un qualche grado di attenzione sia unito coi fantasmi che sono vicini alla veglia. Svegliati questi fantasmi si riproducono, e risvegliando gli altri fantasmi co' quali erano associati, ci sembra di ricordarci del sogno intero.

« Vi sono, dice *Dugald-Stewart*, molti casi, ne' quali il sonno sembra non aver luogo che in parte, cioè in cui lo spirito perde la sua influenza su di alcune facoltà volontarie, e la ritiene su di altre. Nel caso del *sonnambolismo* lo spirito conserva il suo potere su di alcune membra, ma non ha più influenza sul suo proprio pensiero, e non ne ha quasi sul corpo, che per muovere le gambe e camminare. Nella follia

il potere della volontà sul corpo non è mica diminuito; ma la sua influenza per regolare la serie dei pensieri è in gran parte sospesa. Alcune volte ciò è l'effetto di una idea particolare, la quale occupa l'attenzione, ad esclusione di qualunque altra, e che alcuno sforzo non può allontanare. Alcune volte ciò viene dal succedersi i nostri pensieri con tanta rapidità, che ci è impossibile di fermarli. Col mezzo della supposizione di un sonno parziale, tutte l'eccezioni apparenti a' principj di sopra stabiliti, che può fornire l'istoria de' sogni, divengono facilmente spiegabili (1). »

Ma diciamo qualche cosa del *Sonnambolismo*. Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano, e camminano in sognando. Celebri nel sonnambolismo si son renduti nel 1770 un giovane domenicano, di cui ci ha dato la descrizione il *P. M. Domenico Pino*, dello stesso ordine, e nel 1780 un giovane speziale, chiamato *Gaetano Castelli*, di cui ha pubblicato il *P. Soave* la relazione.

« L'uno e l'altro, dice *Soave*, sebbene fossero addormentati a segno, che fatica gravissima si durava a svegliarli, pure così dormendo camminavano francamente nei luoghi a lor famigliari; parlavano distintamente; a chi sapeva opportunamente entrare nei loro discorsi, e nelle loro idee, rispondevano a tenore, e seco pure intertenean lunghi ragionamenti; leggevano, e scrivevano come può fare un uomo desto. Il primo seppe anche cuocere, ed apprestare dormendo la cioccolata, giuocare ai tarocchi, far delle operazioni di aritmetica, cantar delle arie accompagnate da altri; il secondo legger ricette, riconoscer gli errori in quelle che erano espressamente alterate, osservare i caratteri botanici dell'erbe col confronto dei libri, che ne trat-

(1) Op. cit., tom. 2, cap. V, p, 1, sez. V.

tano, far mille operazioni di farmacia esattissimamente, ecc. (1). »

Nelle riflessioni che *Soave* fa nel Sonnambolo di cui scrive la storia, su l'uso dei sensi, dice:

« Non era però questo risvegliamento dei sensi, che assai imperfetto. Perciocchè in primo luogo non erano sensibili fuorchè alle impressioni relative alle sue idee attuali. Di fatto, quando ei credeva esser solo, mentre cogli occhi arrivava a leggere de' caratteri anche minuti, non vedeva poi niuna delle persone che gli stavan dattorno; e mentre udiva i discorsi coerenti a'suoi pensieri, e lor rispondeva, non udia poi nulla de' ragionamenti, che dalle stesse persone o da altre facevansi sopra altri soggetti. In secondo luogo anche circa alle impressioni relative alle sue idee attuali la sua sensibilità era limitata. Nei discorsi ei rispondeva, udia le parole, ma non riconosceva la voce di chi parlava, avendo egli preso più volte la padrona per la propria sorella, o per una fantesca, e il medico per tutt'altri; nè avendo questo riconosciuto, che una volta sola quando egli si è annunziato col proprio nome. Aggiungasi, che l'occhio era ben sensibile agli oggetti relativi alle sue idee, ma non aveva, dirò così, niun'aria di vita: era sempre fisso e immobile, e comunemente anche socchiuso; e nel leggere, quel che correva innanzi e indietro a seconda delle linee non era l'occhio semplicemente, siccome avviene in chi veglia, ma era tutta la testa. Il tatto parimente era sensibile alle impressioni più grossolane; ma non lo era alla fine, e dilicate; e in effetto, quando la padrona si fece toccare il polso, ei non seppe trovarlo, nè riconoscerlo. L'odorato poi era insensibile affatto anche

(1) Soave, Metaf., c. 8, p. 1.

agli odori più forti: ed io credo lo stesso anche riguardo al gusto (1). »

CAPO XV.

Esame degli altri Sistemi antecedentemente esposti su le Facoltà dello Spirito.

§ 180. Io ho spiegato il sistema delle facoltà dello spirito: ho trattato particolarmente di ciascuna facoltà, ed ho cercato di spiegare per mezzo di alcuni fatti primitivi, gli altri fatti intellettuali, che mi hanno sembrato i più notabili. Io lascio a' pensatori di buona fede il giudicare, se il mio sistema sia conforme alla natura. Io mi accingo ad esaminare gli altri sistemi, che ho esposti ne' Capitoli VIII e IX. La cognizione dell'errore può condurre alla cognizione della verità.

Il primo sistema esposto si è quello della scuola di Leibnitz: l'esame che io ne farò si raggirerà su tre punti: 1. Si può attaccare un senso preciso a questa proposizione: *L'essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'universo*? 2. *La distinzione fra la passione e l'azione dello spirito, o fra la sensibilità e l'intelligenza, è ella semplicemente logica*? cioè consiste solamente nel diverso modo di chiarezza nel percepire gli stessi oggetti? 3. *L'analisi delle diverse facoltà dello spirito che Wolfio ci ha dato è ella esatta*?

§ 181. « *L'azione*, dice *Wolfio*, è il cambiamento dello stato, del quale cambiamento si contiene la ragione nel soggetto che cambia di stato. Al contrario, la *passione* è il cambiamento dello stato, del qual

(1) Opuscoli metafisici.

cambiamento si contiene la ragione fuori del soggetto, il quale cambia stato. L' agente è il soggetto dell' azione, e perciò l' essere in cui si dà attualmente l' azione. Il *paziente* è il soggetto della passione (1). »

Ammetto ben volentieri queste definizioni. *Wolfio* siegue: « Bisogna ammettere nell' agente qualche cosa, la quale contenga in sè la ragion sufficiente dell' esistenza dell' azione. » Qui arresto il signor *Wolfio*, e gli domando: Questa cosa di cui voi parlate, è ella diversa dall' agente stesso, o pure è lo stesso agente? se è diversa dall'agente, essa, producendo l'azione, sarà l' agente, ed il preteso agente cesserà di essere agente; allora non abbiamo che cosa fare dell' agente il quale non produce l' azione, e voi ponete così un agente chimerico. Di grazia, non c' illudiámo con vocaboli vuoti di senso: ogni azione è una maniera di essere dell'agente: essa ha due rapporti con lui, uno si è quello della modificazione al soggetto, l' altro dell' effetto alla causa; l' agente è il soggetto del cambiamento, e la causa insieme del cambiamento. Quando il cambiamento ha col soggetto cambiato il solo rapporto della modificazione al soggetto, esso sarà una *passione*, non un' azione del soggetto in cui si considera. Questo linguaggio è intelligibile; ma allora che si pretende esservi nell' agente una qualche cosa diversa da lui, la quale produca l'azione, si parla in un modo non intelligibile, e di una cosa, di cui non si ha alcuna nozione.

« Ma, replica il filosofo citato, la forza si dee concepire in un modo, che s' intenda seguirne l' azione tostochè essa si pone nell' agente. Così, per cagion di esempio, tostochè nel mobile si pone la forza motrice, nello stesso si concepisce ancora l' azione motrice, da

(1) *Wolfio patol.*, p. 11, sect. 11, c. 11.

cui dipende il passaggio da un punto ad un altro dello spazio. Togliete la connessione necessaria fra la forza e l'azione, vi sarà bisogno di un altro principio acciò l'azione siegua in atto.

« *La forza tende continuamente al cambiamento dello stato del soggetto.* Per cagion di esempio, mentre il mobile si muove, cambia continuamente il suo sito. Ma al mobile si attribuisce la forza da cui è mosso. Questa forza dunque produce qui un continuo cambiamento dello stato esterno del mobile. Fintantochè il moto dura, e si concepisce perciò la forza attiva nel mobile, il suo stato si cambia ancora. Prendiamo l'esempio del mobile costituito in moto, poichè in esso si manifestano al senso stesso quelle cose le quali si dimostrano della forza; poichè la forza, o lo sforzo di progredire lo discerniamo col tatto. *Nell'anima, la quale non si percepisce col senso esterno, la cosa non è tanto manifesta.* »

L'azione, io rispondo, ha una connessione necessaria coll'agente, nè ha alcun'altra connessione con una cosa che sia nell'agente. Posto l'agente si pone il soggetto dell'azione, e la causa dell'azione: niun'altra cosa è necessaria per l'azione. Allora che parlo di agente s'intende che io parlo di un soggetto modificato, e che non escludo dalla nozione di agente le modificazioni che sono una condizione per l'azione. Allora che sento la mano in moto, sento la mano, ed il moto come una maniera di essere della mano; ma non sento affatto la *forza*. È questa una cosa la quale sfugge al senso ed al pensiere. Quando cerco di muovere un corpo, il quale mi presenta un ostacolo insuperabile, io sento l'azione su quel corpo, o sia l'urto che fo su di esso, non mica una forza distinta dall'agente, e questo urto è un moto prodotto nelle fibre

della mia mano, e comunicato al cervello. *Wolfio* dice: « Il soggetto, che dura ed è modificabile si appella *sostanza*; l'ente poi che non è modificabile si chiama *accidente* (1). »

In un altra parte poi dice: Le facoltà dell'anima non sono in lei, se non in quanto la forza rappresentativa dell'universo è modificabile in un modo diverso: vedete i luoghi da noi citati nell'esposizione. La *forza* è dunque, secondo *Wolfio*, una cosa che dura, e che è modificabile; essa è in conseguenza una sostanza: ponendo dunque nell'anima una forza, si pone una sostanza in un'altra sostanza, lo che è assurdo. Finchè non si rettifica con un'analisi severa il gergo metafisico, la filosofia sarà sempre piena di tenebre e di errori.

La critica che ho fatto del sistema che ci occupa, mi dà il diritto di concludere, che in vece di dire: *L'essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'universo*, proposizione, che, nel senso della scuola di *Leibnitz*, ammette nell'anima una forza distinta dall'anima stessa, avrebbe dovuto dire: *L'anima è una forza rappresentativa dell'universo*, prendendo il vocabolo di *forza* nel senso di *agente, o di sostanza, o pure: L'anima è un'essere il quale ha costantemente la rappresentazione dell'universo, limitata dal sito del corpo organico, e della costituzione degli organi.* Ma così espressa la proposizione, resta da esaminare se il vocabolo di *rappresentazione* presenta un'idea precisa e chiara, e se si comprende come l'anima possa avere un'infinità di percezioni, per le quali si rappresenterebbe l'universo. Nel Capitolo IV di questo Volume credo di aver

(1) Cap. cit, dell'Ontologia.

dimostrato evidentemente, che questa proposizione, *la sensazione è la rappresentazione del composto nel semplice*, non presenta un' idea netta: io dunque non ripeto quanto ho detto in quel luogo, e vi rimando il lettore.

Il principio fondamentale del sistema di *Leibnitz* è l' esistenza delle percezioni oscure, cioè delle percezioni di cui non abbiamo coscienza. Secondo lui nell'armonia universale di tutte le monadi ciascuna forza rappresentativa, legata a tutte le altre con dei rapporti sapientemente stabiliti, si rappresenta l' universo intero conformemente al luogo che essa vi occupa: ella ha delle idee distinte di alcuni oggetti, delle idee chiare di un più gran numero, e finalmente una immensità di rappresentazioni oscure, confuse, che debbono insensibilmente sortire da questo stato di oscurità, e che agiscono su di essa senza che essa se ne accorga. In questo sistema vi ha un sentimento dell' infinito. Ora nel Capitolo VIII di questo Volume io ho cercato di stabilire, che non si possono ammettere delle percezioni, di cui non si abbia coscienza: pare dunque, che anche per tal motivo questo sistema non presenti un' idea netta.

§ 182. Secondo la dottrina, che esaminiamo, la differenza tra lo stato passivo e lo stato attivo dello spirito è solo apparente: le sensazioni nascono dall'attività dello spirito, come vi nascono i giudizj, i raziocinj, e gli atti della volontà. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza. La filosofia dee risalire ad un fatto primitivo: questo fatto è il sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*: il fuor di *me* limita il *me*, lo modifica, e produce in lui tutte le sue passioni: ammettendo l'azione di un di fuori sul *me*, io trovo l'origine del sentimento delle mie modificazioni

passive, in quanto son passive; negando quest'azione, io non trovo l'origine del sentimento di cui è parola. Se tutto è azione, donde nasce il sentimento della passione? Leibnitz era obbligato di spiegarci in un modo chiaro l'origine del sentimento della nostra passibilità: egli non l'ha fatto, nè si vede come ciò possa farsi, il suo sistema è dunque contrario a' fatti primitivi della natura umana.

Si è anche proposto, su l'oggetto che ci occupa, un altro argomento che giudico di riferire qui: *Bayle* scrive: « Vi ha nell'ipotesi del signor *Leibnitz* certe cose che fanno della pena, sebbene dimostrino l'estensione e la forza del suo genio. Egli vuole, per esempio, che l'anima di un cane agisca indipendentemente dai corpi; *Che tutto le nasca dal suo proprio fondo, per mezzo di una perfetta spontaneità a riguardo di sè stessa, e pertanto con una perfetta conformità alle cose di fuori; Che le percezioni interne le vengano dalla sua propria costituzione originale, cioè rappresentativa (capace di esprimere gli esseri fuori di essa per rapporto a' suoi organi) che le è stata data sin dalla sua creazione, che fa il suo carattere individuale.* Donde risulta, che essa sentirebbe la fame e la sete a tale e tale ora, quando ancora non vi fosse alcun corpo nell'universo; quando ancora *non vi fosse altro se non che Dio ed ella stessa?* Egli ha spiegato il suo pensiere per mezzo dell'esempio di due pendoli, che si accorderebbero perfettamente: cioè egli suppone, che, secondo le leggi particolari che fanno agire l'anima, ella dee sentire la fame ad una tale ora; e che, secondo le leggi particolari, le quali regolano il moto della materia, il corpo che è unito a quest'anima, dee essere modificato alla stessa ora, come esso è modificato quando l'anima ha

fame. Io attenderò, per preferire questo sistema a quello delle cause occasionali, che il suo abile autore l'abbia perfezionato; io non saprei comprendere l'incatenamento delle azioni interne, e spontanee, il quale farebbe, che l'anima di un cane sentirebbe dolore immediatamente dopo aver sentito della gioja, quando ancora ella sarebbe sola nell'universo. Io comprendo perchè un cane passa immediatamente dal piacere al dolore, allora che, avendo molta fame, e mangiando pane, gli si dà subitamente un colpo di bastone; ma che l'anima sua sia costruita di tal maniera, che al momento, in cui esso è colpito, sentirebbe dolore quando ancora non fosse battuto, è questa una cosa che io non saprei comprendere. Si concepisce chiaramente, che un essere semplice agirà sempre uniformemente, se alcuna causa straniera non gli farà cambiare maniera di agire. Se fosse composto di molti pezzi come una macchina, egli agirebbe diversamente, perchè l'attività particolare di ciascun pezzo potrebbe ad ogni momento cambiare il corso di quella degli altri; ma in una sostanza unica, ove troverete voi la causa del cambiamento d'osservazione?

« Applichiamo alla persona di Cesare il sistema di *Leibnitz* su l'unione dell'anima e del corpo ... L'anima di Cesare è un essere a cui l'unità conviene in un senso rigoroso. La facoltà di darsi de' pensieri è una proprietà della sua natura: ella l'ha ricevuto da Dio quanto al possesso, e quanto all'esecuzione. Se il primo pensiere, che esso si dona è un sentimento di piacere, non si vede mica, perchè il secondo non sarà ancora un sentimento di piacere; perchè quando la causa totale di un effetto resta la stessa, l'effetto non può cambiare affatto. Ora quest'anima al secondo momento della sua esistenza, non riceve una nuova

facoltà di pensare; ella non fa, che ritenere la facoltà che aveva al primo momento, ed è così indipendente dal concorso di ogni altra causa al secondo come lo è al primo: dee dunque riprodurre al secondo momento lo stesso pensiere, che aveva prodotto. Se mi obbiettate, che ella dee essere in uno stato di cambiamento, e che non vi sarebbe nel caso che io ho supposto; vi rispondo, che il suo cambiamento sarà simile a quello di un atomo; perchè un atomo il quale si muove continuamente su la stessa linea, acquista in ciascun momento una nuova situazione, ma questa è simile alla situazione precedente. Ma accordiamo a quest' anima la metamorfosi de' pensieri; bisognerà per lo meno, che il passaggio di un pensiere ad un altro racchiuda qualche ragione di affinità. Se io suppongo che in un certo istante l' anima di Cesare veda un arbore il quale ha de' fiori e delle foglie; posso concepire, che tosto ella desideri di vederne uno il quale non abbia, che delle foglie, e poi uno il quale non abbia, che dei fiori, e che così si farà successivamente molte immagini, le quali nasceranno successivamente, le une dalle altre; ma non si saprebbero rappresentar come possibili i cambiamenti bizzarri dal bianco al nero, e dal sì al no, nè quei salti tumultuosi dalla terra al cielo, i quali son ordinarj al pensiere dell' uomo. Non si saprebbe comprendere, che Dio abbia potuto mettere nell' anima di Giulio Cesare il principio di cui io parlo. Gli accadde senza dubbio più d' una volta di esser punto da una spilla nel mentre che allattava. Bisognò dunque, secondo l' ipotesi che qui si esamina, che la sua anima modificasse sè stessa di un sentimento di dolore immediatamente dopo le percezioni piacevoli della dolcezza del latte, che ella aveva avuto due o tre minuti di seguito. Da qual molla fu ella

determinata ad interrompere i suoi piaceri, e ad abbandonarsi in un colpo al sentimento del dolore, senza che nulla l'avesse avvertita di prepararsi al cambiamento, nè che nulla di nuovo fosse accaduto nella sua sostanza? Il signor *Leibnitz* dice, *che la legge del cambiamento della sostanza dell'animale lo porta dalla gioja al dolore nel momento che accade una soluzione del continuo nel suo corpo, perchè la legge della sostanza indivisibile di questo animale è di rappresentare ciò che si fa nel suo corpo, della maniera che noi lo sperimentiamo, ed ancora di rappresentare in qualche maniera, e per rapporto a questo corpo, tutto ciò che si fa nel mondo.* Queste parole sono una buona spiegazione de' fondamenti di questo sistema: esse ne sono, per così dire, lo sviluppo e la chiave; ma nello stesso tempo sono il punto di veduta delle obbiezioni di coloro che trovano impossibile questa nuova ipotesi. La legge di cui ci si parla suppone un decreto di Dio, e mostra in che questo sistema conviene con quello delle cause occasionali. Questi due sistemi si riuniscono in questo punto: Che vi sono delle leggi secondo le quali l'anima dell'uomo dee *rappresentare ciò che si fa nel corpo dell'uomo, nella maniera che noi lo sperimentiamo.* Essi si disuniscono nel modo della esecuzione di queste leggi. I Cartesiani pretendono, che Dio ne sia l'esecutore. Il signor *Leibnitz* vuole che l'anima l'esegua ella stessa. Questo è quello che mi sembra impossibile, l'anima non avendo gli istrumenti necessarj per una simile esecuzione. Ora, sebbene la scienza e la potenza di Dio sieno infinite, egli nulla di meno non potrebbe fare per mezzo di una macchina mancante di un certo pezzo, ciò che domanda il concorso di questo pezzo. Bisognerebbe che sup-

plisse egli stesso a questo difetto, ed in questo caso sarebbe egli, non già la macchina, che produrrebbe questo effetto.

« Il signor *Leibnitz* suppone che ella non conosce distintamente le sue percezioni future, *ma che le sente confusamente, e che si trovano in ciascuna sostanza le tracce di tutto ciò che le è accaduto, e di tutto ciò che le accaderà: ma questa moltitudine infinita di percezioni l' impedisce di distinguerle....*

« *Lo stato presente di ciascuna sostanza* è una sequela naturale del suo stato precedente: *l' anima, non ostante che sia semplice, ha sempre un sentimento composto di molte percezioni insieme: ciò che opera altrettanto pel nostro scopo che se ella fosse composta di pezzi come una macchina. Perchè ciascuna percezione precedente ha influenza su le seguenti conformemente ad una legge di ordine, che vi è nelle percezioni, come ne' moti . . . Le percezioni, che si trovano insieme in una stessa anima nello stesso tempo, inviluppando una moltitudine veramente infinita di piccoli sentimenti indistinguibili, che la serie dee sviluppare, non bisogna sorprendersi della varietà infinita di ciò che ne dee col tempo risultare. Tutto ciò non è altro che una conseguenza rappresentativa dell' anima, che dee esprimere ciò che accadde, ed ancora ciò che accadrà nel suo corpo, ed in qualche maniera in tutti gli altri per mezzo della connessione o corrispondenza di tutte le parti del mondo.*

« Io non ho su ciò molte cose da replicare: io dico solamente che questa supposizione, quando sarà bene sviluppata, è il vero mezzo di risolvere tutte le difficoltà. Il signor *Leibnitz*, colla penetrazione del suo gran genio, ha molto ben compreso tutta l' esten-

sione, e tutta la forza dell' obbiezione, ed ove dee essere la sorgente del rimedio del principale inconveniente (1). »

§ 183 *Wolfio* ha diviso la nostra facoltà di conoscere in due parti: nella parte inferiore, e nella parte superiore: egli ha chiamato parte inferiore della nostra facoltà di conoscere quella con cui acquistiamo idee e nozioni oscure e confuse. Questa abbraccia, secondo lui, la sensibilità, l'immaginazione, la memoria, la reminiscenza, la finzione.

Questa dottrina mi sembra evidentemente falsa. Si suppone in primo luogo, che i sensi non possano darci altro se non che idee oscure e confuse: ciò ripugna all' esperienza. Non distinguiamo forse per mezzo dei sensi nel corpo umano due piedi, due gambe, due cosce, due mani, un naso, de' capelli, de' denti, ecc.? Non distinguiamo forse per mezzo de' sensi il corpo umano dal corpo del cane, del cavallo, ecc.? Non abbiamo delle parti enunciate del corpo umano un' idea chiara? Il notomista, ed il botanico non acquistano forse per mezzo dei sensi, delle idee distinte del corpo umano, e delle diverse specie di piante, e di animali? Ma si dirà: Ciò che voi attribuite alle sensazioni debbesi attribuire all' attenzione. Lo spirito umano non acquisterebbe l' idee distinte, se egli non decomponesse i fascetti delle sue sensazioni e considerasse queste separatamente l' una dall' altra. La sensibilità ci dà una moltitudine di sensazioni insieme. È necessaria l' attenzione e la riflessione per isviluppare questo caos, e fornire all' anima delle idee chiare e distinte. Io ne convengo: ma domando: L' attenzione potrebbe isolare quelle sensazioni, che di lor natura non son distinte?

(1) Bayle dict. art. Rorarius.

non bisogna confondere la distinzione colla decomposizione: io posso provare insieme una moltitudine di sensazioni distinte l'una dall'altra senza decomporre questo complesso di sensazioni: si possono avere insieme delle sensazioni distinte, senza averle isolate, ma non si possono avere isolate, se nel sentire non son distinte. Allora che veggo un uomo è necessario che io attenda e rifletta sul suo corpo, per potermene formare un'idea distinta, ma per ottener quest'idea è necessario, che i raggi della luce, i quali partono da diversi punti della superficie del corpo, colpiscano diversi punti della retina: qualora ciò non avviene è impossibile il formarsene un'idea distinta: ponete questo uomo in una gran distanza dall'occhio: allora diversi raggi colpendo lo stesso punto della retina, non si hanno sensazioni distinte; e l'attenzione non potrà arrivare a formarsi un'idea distinta nel senso di *Wolfio*. L'attenzione non può isolare dal complesso altre sensazioni se non quelle che si trovano distinte: i limiti della decomposizione, che formano l'attività dello spirito, sono gli stessi dei limiti della distinzione delle sensazioni. Per quanto si voglia estendere l'analisi dello spirito essa non giungerà a decomporre le sensazioni semplici. È incontrastabile che i sensi ci danno insieme molte sensazioni: toccando un pezzo di marmo io provo insieme la sensazione di *durezza e di freddo;* queste due sensazioni si presentano a me come distinte l'una dall'altra; e lo spirito può nel tempo medesimo provare varie altre sensazioni distinte di suono, di sapore, di odore, e non bisogna confondere la *simultaneità* delle sensazioni colla loro confusione, nè la loro distinzione colle analisi di esse. La sensibilità somministra allo spirito molte sensazioni simultanee, ma distinte; l'analisi isola

ciascuna di esse, ma essa non può isolare se non quelle che sono distinte di loro natura. Io non comprendo in conseguenza come l'immaginazione, la memoria, e la reminiscenza non possano offrire allo spirito nozioni distinte. Inoltre io ho fatto vedere che la memoria e la reminiscenza non debbono annoverarsi fra le facoltà elementari dello spirito.

Io comprendo molto meno, che colla divisione e composizione dei fantasmi non si ottengano idee distinte. Un pittore, un architetto, un poeta, non han dunque bisogno di un numero d'idee distinte per comporre le loro opere? Le opere ammirabili del genio sarebbero il prodotto d'idee oscure e confuse? Ciò che *Wolfio* chiama facoltà di fingere, io l'ho chiamata *sintesi immaginativa*, ed io prego il lettore di leggere di nuovo quanto ho detto nel Capitolo XI di questa sintesi, per sentire la falsità del sistema che combatto.

Inoltre la divisione de' fantasmi non è forse un atto di attenzione? Come dunque riporre la divisione dei fantasmi sotto la parte inferiore della nostra facoltà di conoscere, e l'attenzione sotto la parte superiore?

Wolfio ha creduto, che per la coscienza è necessaria l'attenzione e la memoria.

Questa dottrina è falsa.

« L'anima è a sè conscia di quelle cose che avendo percepite insieme, distingue l'una dall'altra, ed al contrario l'anima distingue fra di esse gli oggetti dei quali è a sè conscia (1). »

Questo linguaggio non è molto esatto. L'oggetto della coscienza sono le operazioni, e le modificazioni

(1) Psych. ret., § 10.

dello spirito, non mica gli oggetti esterni: questi son percepiti dalla coscienza *medialamente*, poichè percependo le proprie percezioni, si percepiscono ancora gli oggetti di queste percezioni.

« Quando l'anima è a sè conscia delle cose percepite e di sè, allora paragona queste cose fra di esse, e con sè stessa (1). »

Questa proposizione è falsa ancora.

Lo spirito può avere insieme un complesso di molte percezioni distinte l'una dall'altra; aver la coscienza insieme di tutte queste percezioni, e di sè stesso, senza instituire alcun paragone; il paragone suppone l'esercizio dell'analisi e della sintesi, e questo esercizio suppone la coscienza.

Lo spirito non paragona le percezioni senza prima isolarle dal complesso delle altre percezioni simultanee: ed egli non fa queste analisi senza aver la coscienza delle percezioni che isola. Io mando il lettore al primo Capitolo del primo Volume, ed al primo del secondo libro, ove questa verità è sviluppata.

« Quando l'anima è a sè conscia di sè, e delle cose percepite, riflette su la percezione totale.

« All'atto dell'*appercezione (coscienza)* concorre l'attenzione e la memoria (2). »

Tutte e due queste proposizioni essendo conseguenze legittime della proposizione antecedente, che ho osservato di esser falsa, son false ancora. Si suppone in queste proposizioni, che lo spirito possa prestare attenzione, e ricordarsi di percezioni delle quali non ha coscienza, ed in conseguenza di percezioni che non sa di aver avuto. L'assurdità di questa supposizione è

(1) Op. cit., § 22.
(2) § 23 e 25, op. cit.

evidente. Se il signor *Wolfio* avesse diligentemente distinto la coscienza dall' attenzione, ed avesse in conseguenza osservato, che la seconda suppone la prima, avrebbe nella Psicologia evitato, secondo me, molti errori.

Pare che il signor *Degerando* non abbia evitato l'errore di cui io parlo: « Al momento, così egli, in cui una sensazione modifica l'individuo, essa comincia ad essere *appercepita*; *aperçue*.

« La sensazione così *appercepita* prende il nome di *percezione*.

« Non si *appercepisce* ciò che non si è osservato: così per mezzo dell' *attenzione* la sensazione si trasforma in percezione. *L' attenzione* è l' atto dello spirito, che si fissa su di un oggetto per *appercepirlo*. Così l' attenzione viene da noi, come la sensazione viene dal di fuori (1). »

Il signor *Dugald-Stewart* ha distinto diligentemente la coscienza dall' attenzione, e questa distinzione gli ha somministrato la chiave della spiegazione di molti fatti intellettuali. Io raccomando molto agli amatori della Ideologia la lettura degli Elementi della Filosofia dello Spirito di questo autore. Concludiamo che la dottrina della scuola di Leibnitz sul sistema delle facoltà dello spirito, 1. non ci presenta alcuna idea chiara, dicendo, *che tutte le facoltà dell'anima nascono dalla forza rappresentativa dell' universo, la quale costituisce l' essenza dell' anima*; 2. che la differenza fra lo stato attivo, e passivo non è mica apparente, ma reale; 3 che l' analisi delle facoltà dello spirito, che *Wolfio* ci ha dato nelle due opere psicologie, empirica, e razionale, non puo aversi

(1) Des signes etc., t. 1, c. 1.

per esatta: ciò però non impedisce che queste due opere si riguardino come produzioni molto interessanti e classiche nella scienza delle facoltà dello spirito umano.

§ 184. Io ho già pronunziato il mio giudizio sul sistema di *Condillac*: io ho dimostrato nel Capitolo II, del primo Volume, che giudicare non è sentire, e che per lo giudizio sono necessarie le facoltà di analisi e di sintesi, le quali son differenti dalla sensibilità. Io ho fatto vedere ancora nel Capitolo X; di questo secondo Volume, che vi ha un'analisi intellettuale, a cui non si può giungere colla sola sensibilità, e nel Capitolo XI, che lo spirito umano, in forza della sintesi, esercita un impero su la natura, e forma degli oggetti di sua creazione. *Condillac* replicar potrebbe, che in queste combinazioni lo spirito non unisce altro che sensazioni: questa obbiezione mi sembra simile al seguente argomento: Nella massa di un edifizio non vi ha alcun materiale, il quale non sia stato preso dalla natura. L'arte non vi ha dunque nulla fatto, e l'edifizio è un prodotto de'soli materiali della natura. È appena credibile che un tale errore sia possibile. Egli è difficile di comprendere ciò che vuol dire *Condillac* con questa espressione: la *sensazione trasformata;* ma ammettendo, che l'espressione sia chiara, ed il tutto esatto, resterà a spiegare come si esegue questa trasformazione, con quale istrumento; ed allora bisognerà ammettere in noi una facoltà distinta dalla sensazione, una facoltà che agisce su la sensazione, per trasformarla in effetto; bisognerà ammettere tante facoltà trasformatrici, quante trasformazioni successive vi sono, ed allora si ritornerà ancora allo stesso punto. Confondere le facoltà attive dello spirito colla sensazione, su

la quale esse esercitano, non è forse la stessa cosa che se si confondesse l' industria di molti artefici con la materia bruta che eglino a vicenda elaborano (1)? »

Se tutte le facoltà dello spirito non possono concentrarsi nella sensibilità, il sistema del conte *Tracy* dee rigettarsi. Nel § 35 del primo Volume io ho fatto alcune osservazioni contro di questo sistema: qui aggiungo solamente, che l'illustre scrittore mi sembra violare una regola troppo nota di logica, e si è, *che il definito non debba entrare nella definizione*: l'autore non solamente ve lo fa entrare, ma vi aggiunge una circostanza di più, che rende la definizione diversa dal definito. Se io volendo definire la luna, dicessi: *la luna è un sentire la luna*; commetterei due difetti: primo, farci entrare nelle definizioni il definito; secondo, aggiungerei una circostanza di più, che farebbe enunciare un oggetto diverso da quello che io voleva definire; poichè io non voleva denotare le sensazioni della luna, le quali sono maniera di essere del *me*; ma la luna come oggetto delle mie sensazioni. Lo stesso fa appunto il signor *Tracy* allora che dice, *desiderare si è sentire un desiderio*.

§ 185. La filosofia dominante in Alemagna tende, sebbene con diverse direzioni, a rimenar tutto all'attività dello spirito; un'altra opposta tende ad annientare ogni attività nell'intendimento. Felice, chi, fra queste due tendenze estremamente diverse, facesse prendere alla filosofia la vera direzione!

Bonnet, di cui ci accingiamo ad esaminare il sistema, pone nell'anima, oltre della sensibilità, una attività originaria: egli definisce questa: *il potere di*

(1) *Degerando*, ou Histoire comparée, etc., t. 3, c. XII.

agire su di sè stessa, e sul suo corpo, cioè di produrre in sè e fuori di sè alcuni effetti; ma allorchè scende al ragguaglio dell' esercizio di questa attività, egli pretende che lo spirito agisca immediatamente sul corpo, e che in seguito del moto, che lo spirito produce nelle fibre sensibili, lo spirito sia modificato: così, secondo questo filosofo, nulla accade nello spirito senza che vi corrisponda un moto nel corpo; ma si debbono distinguere due specie di moti nelle fibre: una prodotta dall' azione degli oggetti esterni, ed a questa corrispondono tutte le modificazioni passive; un' altra prodotta dallo spirito stesso a cui corrispondono quelle modificazioni dello spirito, che si riferiscono alla sua attività. È un principio nella filosofia di *Bonnet*, che nulla può accadere nello spirito senza che vi si passi qualche cosa analoga nel corpo: egli si è occupato tanto a ritrovare questa ignota attività nel cervello, che, tralasciando di leggere nello spirito molti fatti interessanti, ha fatto spesso de' vani sforzi per trovare nel cervello ciò che non poteva esservi.

L' attività dell' anima consiste, secondo il filosofo citato, nella volontà. La determinazione della volontà è l' applicazione di questa potenza attiva alle fibre sensibili. L' esercizio della volontà è appunto questa determinazione. L' atto che segue la determinazione della volontà è la sua esecuzione. La libertà è la facoltà per la quale l' anima esegue la sua volontà. La libertà è quella forza motrice, che l' anima spiega secondo la sua volontà su i suoi organi, e per mezzo dei suoi organi su tanti oggetti diversi. Domando a *Bonnet*, A quale oggetto fate uso di una moltitudine di vocaboli per esprimere la stessa cosa? non serve forse ciò a confondere la mente de' lettori? se l' esercizio della volontà consiste, secondo voi, nell' impri-

mere un moto alle fibre de' sensi, che cosa è mai quella libertà che voi ponete distinta dalla volontà? « L'atto, voi dite, per lo quale la volontà si applica all'idea di muovere il braccio, l'aumento del moto, che ella produce nelle fibre adattate a questa idea, è un'atto libero; perchè io intendo per *libertà* quell'attività che l'anima spiega a suo grado su i suoi organi. Egli non importa che l'esercizio di questa attività sia limitato a non muovere altro se non che alcune fibre de' sensi, o che si estenda a muovere i membri. Ciò che è qui essenziale, si è che vi sia un' azione, e che questa azione sia volontaria. (1). »

Se l'atto, io replico, con cui si produce un aumento di moto nelle fibre de' sensi è un' atto della libertà, e se, dall'altra parte, esso è un atto della volontà, la libertà è dunque la stessa cosa della volontà, e voi non fate altro che introdurre un agente chimerico, ed abusare del linguaggio. « Ma, voi continuate, per non confondere cose che debbono essere distinte, io restringerò il vocabolo di *libertà* a significare quella facoltà per la quale noi supponiamo che l'anima *esegue* le sue volontà (2). »

Ma questa facoltà, io ripiglio, che voi supponete nell' anima di eseguire le sue volontà, diversa dalla volontà stessa, è affatto gratuita. L'esperienza m'insegna, che in seguito del mio volere il corpo si muove: io ammetto dunque, che lo spirito muove il corpo, o produce il moto nel corpo; ma egli lo produce con un atto di volontà: la volontà dunque produce il moto nel corpo. Per mezzo della coscienza noi conosciamo chiaramente, che muovendo i nostri membri facciamo una certa azione, che è di volere, e che da questa

(1) Essai, etc., § 485. (2) § 468.

azione ne segue il moto. Se altro non intendiamo, quando da noi si dice, le nostre volontà sono la cagione del moto de' nostri membri, noi intendiamo bene ciò che diciamo; ma se pretendiamo inoltre denotare una certa facoltà motrice distinta dalla volontà, noi parliamo di una facoltà che l'esperienza non ci autorizza ad ammettere, e di cui ci è impossibile di formarcene una nozione determinata. Conchiudiamo dunque contro di *Bonnet*, che non abbiamo un motivo legittimo di ammettere nello spirito una forza motrice distinta dalla volontà. Io ammetto che la volontà è libera ne' suoi atti, ma non ho alcun motivo di porre nello spirito una facoltà motrice del corpo distinta dalla volontà stessa.

§ 186. Nel sistema di *Bonnet* lo spirito non esercita immediatamente su di sè stesso la sua attività. Questa dottrina è falsa senza dubbio. In primo luogo, il filosofo, di cui esaminiamo il sistema, conviene, che la volontà si esercita cogli atti di volere: ora questi voleri sono nello spirito, e sono sue maniere di essere: in seguito di questi voleri accadono alcuni moti nel corpo: lo spirito non agisce dunque sul corpo, che in seguito di aver agito in sè stesso. Resta da esaminare, se lo spirito nell'esercizio della facoltà di conoscere non possa agire immediatamente in sè stesso.

Bonnet conviene che vi sono nello spirito delle astrazioni *intellettuali*, che con esse lo spirito si eleva alle nozioni universali, e che queste facoltà distinguono lo spirito umano da quello degli altri animali. Ora nell'astrazione intellettuale si fa una decomposizione, a cui i sensi non giungono: non si può dunque per questa specie di analisi, ricorrere all'aumento del moto delle fibre sensibili per ispiegarla: se vedendo dipinte su d'una carta varie figure geometriche, io

dirigo la mia attenzione su di un triangolo, concepisco bene che produco un aumento di moto nelle fibre che questa figura muove; ma quando, prescindendo dalle determinazioni particolari del triangolo, che ho sotto occhi, mi formo per mezzo di un'analisi intellettuale una nozione universale del triangolo, io non concepisco più, come si possa questa decomposizione intellettuale spiegare con un aumento di moto nelle fibre mosse: questo aumento di moto non potrebbe produrre altro, se non che una sensazione più viva; ma questa decomposizione non è mica sensibile: ciò che costituisce la nozione universale del triangolo non si offre ai sensi: questi non prendono che i soli individui. Nè mi si dica, che in una profonda meditazione si sente del calore nella testa; poichè io non nego, che nell'attenzione, e generalmente nella meditazione, si produca un aumento di moto nelle fibre sensibili, dico solamente, che, oltre di ciò, lo spirito concentra la sua azione su l'oggetto del suo pensiere, agendo immediatamente in sè stesso; dico di più, che l'aumento del moto in vece di essere una causa dell'analisi ne è un effetto, e che a questa azione della meditazione, la quale è tutta interna allo spirito, segue per l'unione dell'anima col corpo un moto, o un aumento di moto nel cervello.

Si è inoltre osservato generalmente, che la reazione dello spirito su le fibre de' sensi, nella quale *Bonnet* fa consistere l'attenzione, non ha alcun fondamento nell'esperienza. È incontrastabile, ed i fatti rapportati nel § 167 son sufficienti a provarlo, che la sensazione fisicamente più forte non è sempre quella che determina l'attenzione; il che dovrebbe certamente sempre avvenire, se l'attenzione altro non fosse che la medesima sensazione maggiore; è necessario che

l'anima distolga il suo pensiere da qualunque altra cosa, e l'applichi a quella a cui attende: in questa direzione, che l'anima dà al suo pensiere, consiste appunto l'attenzione o l'analisi: questa direzione è subordinata alla volontà, ma non è un atto della nostra facoltà di volere, è bensì un atto della nostra facoltà di conoscere.

L'attenzione non può dunque consistere nella reazione dello spirito su le fibre dei sensi. È certo però, che nell'attenzione l'anima agisce sul corpo, aguzzando gli occhi, tendendo le orecchie, allargando le nari, ecc., e presentando questi organi agli oggetti nel modo più opportuno, onde riceverne l'impressione più forte.

L'esercizio dell'attività intellettuale, negli atti dell'analisi, ha la sua sorgente nella volontà: in seguito degli atti della volontà hanno luogo due direzioni: una degli organi sensorj verso l'oggetto, l'altra del pensiere verso l'oggetto medesimo: queste direzioni son due effetti paralleli, ed è un errore il riguardare la seconda come effetto della prima. Io ignoro la natura di questa direzione del pensiere, ma essa è un fatto per me.

« *Noi ignoriamo*, dice l'illustre *La-Roumiguière*, se l'azione dell'anima si esercita immediamente sopra sè medesima, o immediatamente sul cervello. »

Per provare la falsità di questa proposizione, io mi servirò di quanto dice questo stesso filosofo su i rapporti.

« Dalla doppia azione de' due oggetti A e B, voi avete ottenuto tre idee; l'idea dell'oggetto A, l'idea dell'oggetto B, e di più l'idea della loro similitudine.

« L'idea occasionata dall'oggetto A, ha fuor di

voi un tipo, un modello: ella corrisponde ad un essere collocato fuor di voi, o a qualche qualità reale di questo essere. L'idea occasionata dall'oggetto B ha ugualmente un modello fuor di voi, cioè l'oggetto B; ma l'idea di similitudine, ove ha ella il suo modello? Quale è fuor di voi la realtà che le corrisponde? Non è l'oggetto A solo; non è l'oggetto B solo. Sarebbero forse i due oggetti riuniti? I due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da A e da B.

« Nella riunione di A e di B non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia A, l'altra B, e la terza la riunione. Il vocabolo *rapporto* significa due cose. Alcune volte, ma di rado, si prende in un senso attivo, ed allora significa presso a poco la stessa cosa che comparazione. Il più sovente si prende in un senso che non è attivo, ed allora esprime il risultamento della comparazione, cioè l'idea che proviene dall'approssimazione di due oggetti. Ora nè la comparazione di due oggetti, nè l'idea che risulta da questa comparazione, possono trovarsi in altro luogo se non che in una intelligenza (1). »

Il rapporto è dunque un'idea, la quale risulta dall'attività dello spirito, non mica dalla impressione fisica degli oggetti.

Lo spirito esercita dunque immediatamente su di sè stesso la sua attività; egli l'esercita non solo producendo degli atti che si riferiscono alla nostra volontà, ma ancora producendo degli atti relativi alla nostra facoltà di conoscere: egli l'esercita *analizzando, e sintesizzando.*

§ 187. *Bonnet* ammette nello spirito una facoltà

(1) Le Cours de phil., t. 2, lec. sixième.

di muovere il corpo distinta dalla volontà: io ho provato che non si ha alcun motivo legittimo di ammetterla, e che noi non abbiamo di essa alcuna nozione; ed è stato questo il primo punto della mia critica. Il filosofo di cui parlo concentra tutta l'attività nella volontà, e riguardo alla nostra facoltà di conoscere pretende, che lo spirito non eserciti immediatamente la sua attività che sul corpo, e per mezzo del corpo su lo spirito stesso: io ho provato il contrario: ho osservato, che non si può far consistere l'attenzione nella sola reazione dell'anima su le fibre de' sensi; che lo spirito ha delle percezioni, le quali sono un risultamento immediato della sua attività. Da questi fatti ho concluso, che l'anima nella sua conoscenza esercita immediatamente su di sè stessa la sua attività; ed è stato questo il secondo punto della mia critica.

Bonnet ha fatto degli sforzi per ritrovare nel cervello la causa fisica de' nostri pensieri: egli stesso confessa, che molte volte non ci dà altro che congetture. Egli ha dunque abbandonato il vero mezzo di formar l'analisi del pensiere, che è quello di rientrare nella solitudine del proprio intendimento, d'interrogare la coscienza, e di fare l'analisi de fatti che questa contiene: con questo metodo ci avrebbe dato una scienza certa, laddove non dà spesso, che una serie di congetture, e sovente delle assurdità ancora: ed è questo il terzo, ed ultimo punto della mia critica.

Per concepire, dice questo filosofo illustre, che la reminiscenza può spiegarsi di una maniera meccanica, basta supporre che l'impressione la quale fanno sull'anima le fibre, che son mosse la prima volta, non è precisamente la stessa di quella che vi producono queste fibre allora che son mosse della stessa maniera per la seconda, la terza, o la quarta volta. Il senti-

mento che produce questa diversità d'impressione è la reminiscenza.

Secondo *Bonnet*, allora che lo spirito, ricevendo un' impressione, riconosce di averla avuta, ciò avviene perchè riconosce la diversità di questa seconda impressione dalla prima: egli dee dunque riprodurre la prima; ma come la fibra che si muove attualmente può essa riprodurre la prima? un corpo non è suscettibile, che di un moto ancorchè fosse spinto da due forze.

Per aver luogo la reminiscenza è necessario che lo spirito abbia insieme due idee identiche, ed alquanto differenti ancora. *Bonnet* pretende che questa differenza risulta dal moto della fibra vergine paragonato col moto della fibra mossa per la seconda volta; ma allora che il moto della fibra mossa per la seconda volta esiste, il moto della fibra vergine non è più. Se nella filosofia dello spirito, noi non andiamo al di là dei fatti provati ed attestati della coscienza, i risulmenti che otterremo saranno certi come quelli che ottengono i fisici. Ma se la nostra curiosità va al di là, e se tentiamo, per cagion di esempio, di spiegare l'associazione delle idee per certe vibrazioni supposte, o per altri cambiamenti supposti nello stato del cervello, noi confondiamo insieme i fatti certi, e le verità importanti dell'intelligenza umana colle semplici congetture; ciò che reca nocumento a' progressi della filosofia.

Queste sono le osservazioni generali che ho creduto di dover presentare a' pensatori di buona fede circa il Saggio analitico delle facoltà dell' anima, che il celebre *Bonnet* ci ha dato.

§ 188. L'opera di *Laroumiguière* è una di quelle produzioni che formar sogliono i monumenti della gloria de' pensatori. Ma il sistema intiero delle facoltà,

dello spirito, che questo valent' uomo ci ha dato, mi sembra che richiegga de' miglioramenti importanti. Egli conviene, che lo spirito umano è passivo nelle sensazioni, ed attivo nel pensare: ora se lo spirito è insieme passivo ed attivo, e se lo sviluppo dell' intelligenza suppone il suo stato passivo, come può mai il filosofo, nell'analisi del pensiere, prescindere di considerare le potenze passive dello spirito? La sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, il desiderio sono facoltà necessarie allo sviluppo delle facoltà attive. *Laroumiguière* ha isolato a torto lo stato attivo dallo stato passivo dello spirito, ed è questo il primo punto della mia critica.

Il filosofo citato ommette nel numero delle facoltà intellettuali l' immaginazione, su la ragione, che essa è un effetto dell' attenzione.

L'attenzione è una condizione indispensabile per l'immaginazione; ma non è l'immaginazione stessa. Lo spirito è attivo nell'attenzione, è passivo nell'immaginazione. Lo stesso filosofo, seguendo *Condillac*, fa consistere il desiderio nella direzione dl tutte le facoltà dello spirito e del corpo verso di un oggetto, e ripone il desiderio fra il numero delle facoltà attive. È questo un errore. Lo spirito è passivo nel desiderio, attivo nel volere. Il desiderio non nasce dunque dall' attenzione, e dalla comparazione, come pretende l' autore, ma l' attenzione, e la comparazione, supponendo l' esercizio della volontà, suppongono necessariamente la nascita del desiderio, il quale è la molla della volontà. *Laroumiguière* non ha dunque ben determinato l' ordine delle facoltà dello spirito.

§ 189. Io prego il mio lettore di gettare ancora sul mio sistema uno sguardo rapido, e di notarvi alcune cose importanti. La prima si è l'ordine cronologico dell'esercizio delle nostre facoltà spirituali. La

sensibilità e la coscienza esistono insieme: esse presentandoci i dati su de' quali dee spiegarsi l'attività dello spirito, incominciano la nostra vita intellettuale. Se tutte le nostre sensazioni fossero di ugual forza e indifferenti, lo sviluppo dell'intelligenza non avrebbe forse giammai esistenza. Il sapientissimo Autore della natura ha reso l'uomo capace di piacere e di dolore, ed in ciò consisiste il germe da cui si sviluppa per mezzo dell'azione dello spirito l'arbore delle nostre conoscenze: tostochè l'uomo prova il piacere ed il dolore, egli desidera: tostochè desidera, opera, cioè vuole; ma fermiamoci un momento. Alcune sensazioni si distinguono da sè stesse nella folla: senza questa distinzione originaria, in forza della quale alcune o sono più piacevoli delle altre, o sono piacevoli nell'atto che le altre sono indifferenti; non nascerebbe giammai il desiderio, nè la decomposizione volontaria. Posto il piacere nasce il desiderio: mi si domanderà: Che cosa è il desiderio? Il desiderio io rispondo è una modificazione semplice dello spirito, e non può perciò definirsi; esso o è lo stesso sentimento del piacere, o pure nasce dallo stesso. Nato il desiderio, lo spirito opera, cioè vuole. Ma che cosa vuol egli mai? Egli vuol provare questa sensazione isolata dalle altre; in conseguenza egli vuole, 1. Che cessi intieramente, se è possibile, l'impressione degli altri oggetti su di lui; 2. che si aumenti l'impressione dell'oggetto piacevole. Questo atto della volontà è seguito da un moto dell'organo, che si porta verso l'oggetto esteriore. Sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto su lo spirito, pure se egli non dirigerà su questo oggetto il suo pensiere, l'attenzione e generalmente l'analisi non avrà esistenza. Dalla volontà di avere esclusivamente questa sensazione piacevole nasce dunque la direzione degli organi verso

l'oggetto e la direzione ancora del pensiere verso l'oggetto. Notate, che questa volontà, di cui io parlo, ne' primi istanti della nostra vita intellettuale è antecedente a qualunque deliberazione; ma segue immediatamente il desiderio. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto d'analisi si riproducono, e l'immaginazione nasce. Questa segue la legge dell'associazione delle idee; e questa associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, e come il motivo che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi, e la sintesi volontaria si sviluppa; il che vale quanto dire, che nasce la meditazione. Tale mi sembra l'ordine cronologico dell'esercizio delle nostre facoltà spirituali, cioè, 1. sensibilità e coscienza; 2. desiderio; 3. volontà; 4. analisi; 5. immaginazione; 6. meditazione. Se esso non è mica l'ordine della Statua di *Condillac* e di *Bonnet*, è l'ordine della natura.

La seconda cosa importante da notarsi nel mio sistema si è la distinzione delle facoltà passive dalle facoltà attive: si è confusa a torto la coscienza coll'attenzione. Profittando de' lumi somministratimi da *Dugald-Stewart* ho distinta l'una dall'altra. La coscienza è necessaria, l'attenzione è volontaria. Si è confuso a torto il desiderio colla volontà: profittando dell'osservazione di *Locke* ho distinto l'uno dall'altra. Lo spirito è passivo nel desiderio, è attivo nella volontà. La sorgente dell'attività intellettuale è nella volontà; ma lo spirito esercita immediatamente la sua attività su sè stesso, non meno che sul suo corpo: l'efficacia della volontà si manifesta immediatamente su la nostra facoltà di conoscere, come su i membri del nostro corpo. La coscienza, la sensibilità, l'immaginazione, il desiderio sono le facoltà passive; la volontà, l'analisi, e la sintesi sono le facoltà attive.

L'analisi e la sintesi sono subordinate alla volontà, la cui azione può riguardarsi come la causa efficiente delle operazioni della meditazione; la volontà è subordinata al desiderio, da cui è mossa liberamente, come il desiderio è subordinato alla sensibilità, e questa all'impressione degli oggetti. Le facoltà passive possono ancora chiamarsi facoltà *necessarie*; le attive facoltà *volontarie*.

La terza ed ultima cosa da notarsi nel mio Sistema si è l'importanza e la precisione delle classificazioni. Allora che si dà alle operazioni del nostro spirito una meditazione superficiale, esse sembrano si complicate e diverse, che pare impossibile di ridurle ad un piccolo numero di leggi generali. Ma una meditazione profonda fa scoprire un piccol numero di facoltà, o di principj di azioni semplici, da cui derivano. Io ho cercato di ridurre alla più semplice espressione il problema che riguarda il sistema delle facoltà dello spirito: io ho domandato a me stesso: *Gli oggetti dei nostri pensieri ci son dati, o pure son essi creati da noi?* Se questi oggetti non ci son dati, la scienza non è possibile; ma l'esistenza di una scienza, quale che siasi, è una verità primitiva: questi oggetti ci son dati dunque. Giunto a questo punto; una nuova dimanda ho diretto a me stesso: *Gli oggetti, che ci son dati, quali sono essi?* È evidente che non possono essere altro, se non che l'*Io, ed un fuor di me.* Ma allora che gli oggetti si offrono a noi, e si fanno necessariamente percepire, lo spirito non agisce mica; egli non produce, ma riceve; egli non modifica, ma è affetto. Le facoltà che ci danno gli oggetti de'nostri pensieri sono dunque *disposizioni, sono potenze passive.*

Dopo questo primo risultamento delle mie meditazioni su le facoltà del mio essere, una nuova domanda si offre al mio pensiere, che io dirigo a me stesso: *In*

quanti modi diversi lo spirito può egli agire su *i suoi dati*? Io conosco evidentemente, che egli non può fare altro, che o dividerli, o unirli; quindi una verità luminosa si offre al mio pensiere: *tutte le operazioni dell' attività intellettuale si riducono all' analisi, ed alla sintesi*; ed ecco così ridotto a due principj semplici, a due facoltà elementari un numero prodigioso di operazioni intellettuali; ecco così disbrigato quel caos di fatti, che si presentano nel *me*. Io ho seguito le facoltà di analisi e di sintesi in tutte le loro ramificazioni, ed ho così ordinato tutte le operazioni dell'attività intellettuale: l'attenzione, la comparazione, il raziocinio, a cui *Laroumiguière* riduce le facoltà attive, son comprese nelle due facoltà elementari di analisi e di sintesi. La natura visibile, nelle sue operazioni, imita perfettamente la natura invisibile: essa non fa altro che dividere gli elementi della materia, creati dalla suprema Intelligenza, ed unirli; da ciò la dissoluzione de' corpi, e la loro formazione; da ciò la morte e la generazione de' corpi organizzati; le operazioni dello spirito circa la conoscenza non possono ridursi ad altre, se non che alle due di cui ho parlato. Seguire questi due generi nelle loro specie, si è spiegare il vero sistema delle facoltà dello spirito.

Io chiamo *pensiere* ogni modificazione dello spirito di cui si ha coscienza. Le facoltà di cui ho parlato possono dunque chiamarsi le facoltà del pensiere.

Fra i diversi sistemi filosofici, circa le facoltà del pensiere, io avrei dovuto riporre quello del celebre *Kant*, ma ho amato meglio di far l'analisi dello stesso nel libro seguente; poichè ivi l'esaminerò sotto il punto di veduta che più gli appartiene, che è l'Origine delle idee.

Fine del Libro II e del Volume secondo.

BIBLIOTECA

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME SECONDO.

CONTINUAZIONE DEL LIBRO SECONDO

ANALISI DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA.

CAPO SECONDO.

De' Giudizj abituali, che si mescolano alle nostre Sensazioni.

§ 24. Se niuna sensazione è *oggettiva*, o se alcune sensazioni non son *oggettive*, come divengono tutte *oggettive?* problema di d'Alembert . . . . *pag.* 1

§ 25. Secondo i filosofi citati: colle nostre sensazioni si mescolano de'giudizj, che, resi abituali, si rendono poscia indiscernibili . . . . . » 5

§ 26. Come il tatto rende *oggettivi* gli odori, secondo Condillac . . . . . » 6

§ 27. Il tatto rende *oggettivi* i suoni, secondo lo stesso filosofo . . . . . » 8

§ 28. Il tatto rende *oggettive* le sensazioni visuali: tutto si fa col mezzo del giudizio, secondo il filosofo citato . . . . . » 10

§ 29. La dottrina de' giudizj, che alterano le sensazioni, è anche di Malebranche . . . . . » 12

§ 30. Ella è anche di Locke . . . . . » 16

§ 31. Sentimento di Rousseau, e di Condillac, che la vista non ci dà l'idea dell'estensione. Sentimento contrario di d'Alembert . . . . . » 18

§ 32. Si difende l'ultimo sentimento . . . . *pag.* 20
§ 33. Due colori diversi ci danno l'idea di *figura* » 23
§ 34. Come colla vista si può distinguere il nostro corpo da' corpi estranei. Sentimento di d'Alembert » 24
§ 35. La distinzione del nostro corpo da quei che ci circondano, poggiata su le sensazioni della vista, è incontrastabile . . . . . » 26
§ 36. Le dottrine, che negano l'*oggettività* della sensazione, menano allo scetticismo . . . . . » 27
§ 37. Analogia fra il Criticismo, e l'Ideologia . . » 31
§ 38. I principj di Condillac menano allo scetticismo » 35
§ 39. Obbiezione contro l'*oggettività* del tatto: risposta di Degerando: osservazione su questa risposta » 41
§ 40. Se si ammette, che alcuni giudizj indiscernibili alterano le sensazioni, la realtà della conoscenza si rende incerta. Si cerca come avviene, che noi non moltiplichiamo i corpi, in ragione delle sensazioni » 44
§ 41. Quale idea abbiamo del corpo? Sentimento di d'Alembert non esatto . . . . . » 46
§ 42. L'idea generica del corpo ci viene tanto per mezzo del tatto, che per mezzo della vista . . » 48
§ 43. Come avviene che il corpo visibile ci sembri lo stesso del corpo tangibile . . . . . » 51
§ 44. Paragone del sentimento di questa identità con quello dell'identità del *me* . . . . . » 53
§ 45. Un senso può far le veci dell'altro, e farci conoscere lo stesso oggetto . . . . . » 55
§ 46. Il gusto è un tatto modificato. Il numero de' sensi non corrisponde a quello delle sensazioni differenti. Tutti i sensi si possono ridurre ad una spezie di tatto . . . . . » 56
§ 47. L'oggetto immediato de' suoni e degli odori non sono i corpi sonori ed odoriferi. Con queste sensazioni si associano de' giudizj, ma senza alterarle . » 57
§ 48. Connessione fra le ricerche dell'ideologia con quelle della metafisica su la percezione di *un fuor di me* . . . . . » 61

CAPO III.

Delle diverse Opinioni de' metafisici su la natura delle Idee, e delle percezioni de' corpi.

§ 49. Che cosa è idea? osservazioni di Reid. Secondo molti filosofi, lo spirito non percepisce i corpi che per mezzo delle loro idee . . . . . *pag.* 63
§ 50. Malebranche riguarda le idee de' corpi come *esseri rappresentativi* de' corpi, distinti dalle percezioni. Si espone il sistema Malebranchiano che ripone le idee de' corpi in Dio . . . . . » 66
§ 51. Genovesi distingue le percezioni delle idee: ripone le idee nello spirito . . . . . » 72
§ 52. Newton e Clarke ripongono le idee nel cervello » 77
§ 53. Arnaldo non distingue la percezione dalla idea: riguarda la percezione come una *modificazione essenzialmente rappresentativa* . . . . . » 78
§ 54. Sistema di Locke: egli non distingue la percezione dall' idea: distingue le qualità primitive de' corpi dalle qualità secondarie: le idee delle prime son rappresentative e non già quelle delle seconde » 86
§ 55. Bayle, Maupertuis, Hume, Berkeleio ed altri filosofi combattono la distinzione fra le qualità primitive e le qualità secondarie . . . . . » 97
§ 56. Dottrina Leibniziana su la sensazione. La sensazione non è semplice. Essa è la rappresentazione del composto nel semplice. I corpi sono fenomeni . » 104
§ 57. Dottrina di Reid e di Stewart. Lo spirito percepisce direttamente gli oggetti. Il legame fra l'oggetto e l'impressione, fra l'impressione e la sensazione, fra la sensazione e la percezione è arbitrario » 114

CAPO IV.

Esame delle Opinioni esposte. Carattere intuitivo della Sensazione. Primo problema della filosofia.

§ 58. La percezione di *un fuor di me* è reale? *pag.* 125
§ 59. Se le idee si riguardano come *le rappresentazioni degli oggetti*, lo spirito non può percepire gli oggetti per mezzo delle idee . . . . . » 127
§ 60. I filosofi che riguardano sia le idee, sia le percezioni come *rappresentazioni* degli oggetti, non intendono ciò che dicono . . . . . » 128
§ 61. Ciò si conferma maggiormente. Critica di Leibnitz » 130
§ 62. La moltitudine non è reale nello spirito, ma al di fuori . . . . . » 133
§ 63. Ancillon sostiene il carattere rappresentativo della percezione: sue ragioni: risposta a queste ragioni » 134
§ 64. Non è necessario distinguere la percezione dall'idea, per salvare l'attività dell'anima . . . . » 137
§ 65. Si mostra, che secondo la dottrina di Malebranche segue, che lo spirito può percepire immediatamente i corpi: conseguenza contraria al principio di questo filosofo. Il sistema Malebranchiano mena al panteismo . . . . . » 139
§ 66. La realtà esterna è gratuita nel sistema di Reid: questo filosofo cerca garentirla col *senso comune* » 142
§ 67. Critica che fa Buhle del sistema di Reid . . » 146
§ 68. Osservazioni sfuggite a Buhle. La filosofia del senso comune prepara la strada al criticismo. Quadro analitico del Cartesianismo, e della filosofia di Locke . . . . . » 149
§ 69. Le imperfezioni della filosofia Lockiana danno occasione all'idealismo di Berckelejo, ed allo scetticismo di Hume . . . . . » 153
§ 70. I raziocinj di Berkelejo, e di Hume fanno nascere la filosofia del senso comune: questa la *filosofia*

critica. Kant, che combatte la filosofia del senso comune, vi ricade nella critica della ragion pratica *pag.* 155
§ 71. Come si è cercato in quest'opera di supplire a' difetti lasciati da Locke . . . . . » 157
§ 72. Se l'oggetto agisce su lo spirito gli è presente. Obbiezione di Leibnitz . . . . . » 159
§ 73. Per risolvere questa obbiezione si risale al primo problema della filosofia . . . . . » *ivi*
§ 74. La connessione fra l'esistenze è un dato dell'esperienza . . . . . » 160
§ 75. Nel sentimento del *me* variabile mi è data l'*oggettività* del principio della causalità, e dell'*assoluto* » 162
§ 76. Non ripugna, che le monadi create si modifichino scambievolmente . . . . . » 163
§ 77. L'azione produttrice non passa dall'agente nel paziente . . . . . » 166
§ 78. I difensori delle cause occasionali debbono riguardare come possibile il rapporto fra lo spirito ed i corpi . . . . . » *ivi*

CAPO V.

Teorica della Visione.

§ 79. L'esame delle verità fondamentali nella dottrina della visione entra nel piano di quest'opera . » 168
§ 80. La maniera, secondo Condillac, con cui le mani giudicano degli oggetti per mezzo di uno o più bastoni, rassomiglia a quella con cui gli occhi ne giudicano per mezzo de' raggi della luce; perciò comunemente si spiega l'un problema per mezzo dell'altro. Si ammette il paragone . . . . . » 169
§ 81. L'occhio non sente i raggi che in una delle loro estremità: non può dunque percepir la distanza » 170
§ 82. Falsità di questo argomento. L'occhio scorre rapidamente il raggio in tutta la sua lunghezza . » 171
§ 83. La dottrina che si combatte suppone l'ipotesi Cartesiana su la natura della luce . . . . . » 173

§ 84. Anche ammessa l'ipotesi Cartesiana la dottrina che si combatte non è garantita dall' esperienza. L'ipotesi Cartesiana ripugna a' fenomeni . . . *pag.* 175
§ 85. Principj, che l'Ottica insegna . . . . . » 176
§ 86. Si sviluppa il paragone di cui si è convenuto nel § 79 e si conclude, che l'occhio può percepir la distanza . . . . . » 177
§ 87. Si stabilisce la seguente legge della visione: *Un punto qualunque è veduto nella direzione di una linea retta, tirata dal punto della retina colpito dal raggio al centro dell' occhio.* Questa legge è primitiva . . . . . » 179
§ 88. Con questa legge si spiegano tutte le apparenze ottiche . . . . . » 180
§ 89. L'esperienza conferma generalmente questa dottrina . . . . . » 181
§ 90. Le apparenze ottiche delle grandezze delle figure e del luogo de'corpi, dipendono dalle quantità diverse dell' angolo ottico, ed in conseguenza dalla legge primitiva della visione . . . . . » 182
§ 91. La stessa dottrina è applicabile alle diverse apparenze del moto . . . . . » 183
§ 92. Locke ha saviamente osservato, che noi non conosciamo la successione per mezzo del moto, ma che conosciamo il moto per mezzo della successione delle idee, che esso produce in noi . . . . . » 184
§ 93. La stessa legge abbraccia i fenomeni della visione riflessa . . . . . » 186
§ 94. La stessa legge si verifica ne' fenomeni della rifrazione . . . . . » 188
§ 95. Secondo Malebranche, lo spirito giudica delle distanze dalla grandezza dell'angolo formato dagli assi ottici . . . . . » 189
§ 96. Secondo Berckeleio, lo spirito giudica dalla distanza secondo la diversa disposizione de'nostri occhi » 191
§ 97. Condillac adotta i giudizj indiscernibili, e sembra anche adottare la *geometria naturale* di Malebranche » 192

§ 98. L'esposte ipotesi non sono soddisfacenti . *pag.* 193
§ 99. Condillac confessa, che le grandezze diminuiscono secondo la diminuzione dell'angolo ottico . . » 194
§ 100. Questa confessione di Condillac conferma la nostra dottrina, e combatte la sua . . . . . » 195
§ 101. Alcuni argomenti di Condillac a favore de' giudizj indiscernibili, che alterano le sensazioni . . » 196
§ 102. È incontrastabile che colle nostre sensazioni si associano de' giudizj, ed altri atti intellettuali . » 198
§ 103. Ma tutti questi giudizj ed atti dello spirito non alterano punto le sensazioni . . . . . » 199
§ 104. Si conferma la dottrina esposta . . . . » 202
§ 105. Si spiega perchè la luna sembra maggiore nell'orizzonte che nello zenit . . . . . » 203
§ 106. Si cerca onde avviene, che malgrado la duplicità dell'immagine gli oggetti appariscono semplici » 205
§ 107. Obbiezione presa dalle osservazioni di Cheselden. Queste osservazioni dimostrano l'*oggettività* della visione . . . . . » 207
§ 108. Osservazioni di Condillac nel Trattato su l'Origine delle conoscenze. L'occhio percepisce la distanza . . . . . » 209

CAPO VI.

Riassunto delle dottrine esposte.

§ 109. La sensazione, di sua natura, è *soggettiva*, o pure *oggettiva*? . . . . . » 212
§ 110. Come molti filosofi fanno nascere l'*oggettività* dalla sensazione . . . . . » *ivi*
§ 111. Qualche elemento soggettivo mescolandosi alle nostre percezioni è forse capace di alterarle? » 213
§ 112. Obbiezioni: riferiamo le nostre sensazioni agli organi sensorj; ne facciamo le qualità degli oggetti esterni. Lo spirito è presente in tutto il corpo: da ciò nasce, che le sensazioni sembrano negli organi, che ce le trasmettono . . . . . » 214

§ 113. Non riferiamo le sensazioni a' corpi esterni, ma le azioni che lo producono . . . . . *pag.* 215
§ 114. I colori si riferiscono a' corpi. Si spiega che cosa sia *apparenza*, e si scioglie così la difficoltà presa da' colori . . . . . » 216
§ 115. Non si può attribuire al tatto un'*oggettività* maggiore di quella degli altri sensi . . . . . » 217
§ 116. Conclusione. Come si è fissato il carattere *intuitivo* della sensazione . . . . . » 218

CAPO VII.

Della Coscienza.

§ 117. Si cerca, se possano esservi percezioni, di cui non si abbia coscienza. Ciò è lo stesso che cercare se sia possibile la percezione di un di fuori, senza quella del me . . . . . » 219
§ 118. La percezione di un fuor di me non è possibile senza quella del me . . . . . » 220
§ 119. Lo spirito ha coscienza di tutte le sue percezioni. Questa dottrina non suppone nello spirito un numero infinito di percezioni . . . . . » *ivi*
§ 120. Si risponde agli esempj del rumore del mare, e del suono confuso di cento voci, addotti da *Leibnitz* e *Baumeistero*. Bisogna distinguere la causa della sensazione dalla sensazione: la prima può essere composta nell'atto che la seconda è semplice. Bisogna ammettere il minimo sensibile . . . . . » 222

CAPO VIII.

Del sistema delle Facoltà dello Spirito.

§ 121. Si espone il sistema delle facoltà dello spirito. Queste sono, la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, l'analisi, la sintesi, il desiderio, la volontà. Le tre prime ci danno gli oggetti de' nostri pensieri; la quarta li divide, la quinta li ricompone: la volontà mossa dal desiderio dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi. . . . . » 224

§ 122. È falso che Condillac sia stato il primo a ridurre in sistema le facoltà dello spirito. È falso che non si può formare alcun sistema di queste facoltà senza farle derivare l'una dall'altra . . . *pag.* 226

§ 123 e 124. Si espone il sistema Wolfiano su le facoltà dell'anima. Vi ha, secondo questo sistema, nell'anima una forza unica, donde derivano le sensazioni, e che è rappresentativa dell'universo visibile, limitata materialmente dal sito del nostro corpo nell'universo, e formalmente dalla costituzione de' nostri organi sensorj. Tutte le azioni diverse dell'anima nascono da questa forza, e tutte le sue facoltà non sono che le possibilità di queste diverse azioni » 228

§ 125. Le facoltà dell'anima si dividono da Wolfio in due classi: alcune costituiscono la parte inferiore della nostra facoltà di conoscere; altre costituiscono la parte superiore della nostra facoltà di conoscere: le prime sono il senso, l'immaginazione, la finzione, la memoria, la reminiscenza; le seconde sono l'attenzione, la riflessione, la comparazione, l'astrazione. L'intelletto è la facoltà di rappresentare distintamente le cose: le sue operazioni sono la nozione colla semplice appreensione, il giudizio, ed il raziocinio. L'appetito è o sensitivo o razionale. L'avversione è o sensitiva o razionale. La libertà è la facoltà che ha l'anima di scegliere spontaneamente fra molti oggetti a niuno de' quali è essenzialmente determinata quello che a lei piace . . . . . » 235

§ 126. Coll'esercizio di queste facoltà non si fa che rappresentare in diversi modi l'universo. In ogni percezione presente vi è lo sforzo di cambiare la percezione. Lo sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta si chiama appetito. Si può perciò rendere ragione dell'appetito per mezzo della forza rappresentativa dell'universo . . . » 246

§ 127. Il sistema esposto si dee in origine a Leibnitz. Questi attribuisce la percezione a ciascuna monade;

lo che non fa Wolfio. Tutti e due ammettono nell'anima incessantemente la rappresentazione di tutti gli stati dell'universo passati, presenti e futuri . *pag.* 249

§ 128. I sistemi filosofici su le facoltà dello spirito possono ridursi a due classi: al sistema dell'unità dalle facoltà; ed a quello della pluralità delle facoltà. Col primo o si concentra la passibilità nell'attività o l'attività nella passibilità. Il secondo può presentare delle differenze circa il numero delle facoltà elementari, circa l'ordine dell'azione delle facoltà attive, e circa la natura de' dati, su de' quali si esercita l'attività intellettuale . . . . . » 258

§ 129. Sistema di Condillac su le facoltà dello spirito. Il pensiere comprende l'intendimento e la volontà. L'intendimento comprende l'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione ed il raziocinio. La volontà comprende il desiderio, le passioni, la speranza, la volontà propriamente detta. Tutte queste facoltà dell'intendimento e della volontà nascono successivamente dalla sensazione, ed esse sono la sensazione che si trasforma per divenire ciascuna di esse. Chiamasi questo il sistema della *sensazione trasformata;* quello di Wolfio e Leibnitz si chiama il sistema dell'*automatismo spirituale* . » 262

§ 130. Destutt-Tracy concentra tutte le facoltà dello spirito nella sensazione. Egli le riduce a quattro, cioè a sentire delle sensazioni propriamente dette, a sentire delle rimembranze, de' rapporti e de' desiderj » 267

CAPO IX.

Esposizione del sistema della pluralità delle Facoltà dello spirito.

§ 131. Sistema di Bonnet. La Statua al prim'odore non ha nè attenzione, nè desiderio. Essa non sa ancora che esiste. Allontanato il corpo odorifero essa può continuare a sentire, ma più debolmente. Ha la coscienza della degradazione, della sensazione; ma non

può sviluppare tutti i gradi di quest'indebolimento: non ne prende che i più sensibili. Il sentimento di questi gradi importa una comparazione fra di essi. Questa dà nascita al sentimento di meglio essere, e di meno ben essere. La conoscenza di un meglio essere è inseparabile dal desiderio della continuazione di meglio essere, e l'effetto di questo desiderio è l'attenzione. Questa è la reazione dell'anima su le fibre che l'oggetto ha messo in moto. Bonnet spiega altrimenti ancora i risultamenti del sentimento di meglio essere. Dalla comparazione de' differenti gradi della sensazione o delle differenti sensazioni, nasce la preferenza di un grado all'altro, o di una sensazione all'altra: questa preferenza è un atto della volontà. La libertà è la facoltà, per la quale l'anima esegue la sua volontà. Essa è la forza motrice, che l'anima spiega secondo la sua volontà su i suoi organi. L'attenzione è l'esercizio della forza motrice: essa è un atto della libertà; l'esercizio della volontà è l'applicazione della volontà alle fibre, il cui moto eccita l'idea dell'oggetto che si vuole. L'aumento del moto, che la volontà produce in queste fibre, costituisce il desiderio. L'atto che segue questa determinazione della volontà è l'esecuzione della volontà. Vi ha in ciascun senso delle fibre adattate a ciascuna spezie di sensazione. Una fibra, ch'è stata mossa da un oggetto, ha ricevuto dall'azione di quest'oggetto una tendenza al moto impresso: la disposizione del cervello a ripetere questo moto costituisce il fisico dell'immaginazione. L'impressione che fanno su l'anima le fibre, le quali sono mosse per la prima volta, è diversa da quella che vi producono allorchè son mosse in seguito. Il sentimento che produce questa diversità d'impressione è la reminiscenza. Tutte le fibre sono unite le une alle altre per mezzo di legami che ci sono ignoti: allora che un'impressione succederà ad un'altra, le fibre mosse dalla seconda scuoteranno quelle mosse dalla prima, e così si farà il richiamo dell'impressione antecedente . » 270

§ 132. Confusione che regna nel linguaggio di Bonnet. L'attenzione ora è un effetto del desiderio, ora un effetto della volontà. Il desiderio ora è causa dell'attenzione, ora è l'attenzione stessa: il desiderio ora si fa seguire immediatamente alla comparazione, ora si proseguirà alla volontà . . . . . *pag.* 385

§ 133. Continuazione del sistema di Bonnet. Astrazione parziale, astrazione modale, astrazione universale, astrazioni sensibili. L'uso de' segni perfeziona la facoltà di astrarre. Astrazioni intellettuali . . . . » 290

§ 134. Sistema di Laromiguière. La sensibilità non è facoltà. Il pensiere abbraccia l'intelletto e la volontà. L'intelletto comprende l'attenzione, la comparazione, il raziocinio. La volontà comprende il desiderio, la preferenza, la libertà. Tutte queste facoltà nascono successivamente dall'attenzione . . . . . » 296

CAPO X.

Sistemi dell'Autore dell'Analisi e dell'Immaginazione.

§ 135 e 136. Sistema dell'autore. L'Immaginazione nel senso più ampio è la facoltà di riprodurre i pensieri avuti. Tutte le sensazioni si possono riprodurre. » 306

§ 137 e 138. Per riprodurre le percezioni avute è necessario un qualche grado di attenzione. Non si dee confondere l'attenzione colla coscienza . . . » 310

§ 139. L'attenzione è un atto dello spirito, con cui fra molte percezioni, che sono insieme in lui, se ne rende una più chiara delle altre. Essa è un atto di analisi. L'analisi è la facoltà di decomporre un complesso di percezioni. Essa si divide in attenzione ed astrazione. L'attenzione è, o totale, o parziale. L'astrazione è, o del modo, o del soggetto. Essa è, o sensibile o intellettuale. Per la generalizzazione è necessaria ancora la facoltà di sintesi . . . . . » 316

§ 140. La legge della riproduzione delle nostre percezioni si è: La percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte . . . . . *p g.* 320
§ 141. In forza di questa legge la percezione di un individuo risveglia quella di un altro della stessa spezie e dello stesso genere . . . . . » 322
§ 142. La serie dei fantasmi può riguardarsi, o come prodotta dalla sola legge di associazione, o come modificata ancora dall'attività dello spirito. La serie dei fantasmi può continuarsi, o in diversa spezie o nella stessa spezie . . . . . » 323
§ 143. La serie dei fantasmi può riguardarsi come originata dalle sensazioni o pure da' fantasmi. La percezione degli oggetti sensibili producendo i fantasmi comunica ad essi maggior vivacità di quella che hanno quando sono svegliati in altro modo . . . . . » 326
§ 144. Hume riduce tutti i principj dell'associazione delle idee alla similitudine, alla contiguità di tempo o di luogo, ed alla causalità. Tutte queste spezie di principj son comprese nella legge generale enunciata nel § 140 . . . . . » 329
§ 145. La legge dell'immaginazione è il fondamento dell'efficacia de' segni. Non è esatto il limitare i segni alle sole sensazioni . . . . . » 331

CAPO XI.

Della Sintesi, del Desiderio e della Volontà.

§ 146. La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi aveva separate. Il giudizio, in ultimo risultamento, consiste nella sintesi del rapporto fra il predicato ed il soggetto. La sintesi reale riunisce gli elementi reali di un oggetto reale, realmente uniti: la scienza non è possibile senza una sintesi reale . » 333
§ 147. I rapporti sono solamente vedute dello spirito. Quell'azione dello spirito, dalla quale nascono i rapporti o le relazioni, chiamasi sintesi ideale . . » 335

§ 148. Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, a cui non corrisponda alcun oggetto naturale, le diverse percezioni, di cui ciascuna ha un oggetto naturale fuori dell' attuale combinazione. Questa spezie di sintesi chiamasi sintesi immaginativa. L'uomo ha il potere di effettuare alcuni de' suoi prodotti. La sintesi che dà tali prodotti chiamasi sintesi immaginativa civile . . . . . *pag.* 338

§ 149. Vi sono alcuni prodotti della sintesi immaginativa, a cui lo spirito attribuisce la realtà, sebbene tali prodotti non possano effettuarsi. La sintesi, che dà tali prodotti, chiamasi sintesi immaginativa poetica » 340

§ 150. Nascita del desiderio e della volontà. La volontà mossa dal desiderio dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi. Il desiderio è distinto dalla volontà. Non bisogna confondere il volere col deliberare . . » 343

§ 151. Le facoltà di cui si è parlato sono le facoltà elementari dello spirito . . . . . » 345

§ 152 e 153. Il riconoscimento è un' effetto dell' associazione delle idee. La memoria non è una facoltà elementare. Il riconoscimento mediato costituisce la reminiscenza: questa non è una facoltà elementare, ma si spiega coll'associazione delle idee . . . . » 347

CAPO XII.

Osservazioni su l'Analisi e su la Sintesi.

§ 154. Si cerca se vi sono de' giudizj e de' raziocinj necessarj, cioè che non suppongano degli atti volontarj di analisi e di sintesi. Non bisogna confondere il sentimento dell' identità del *me* col giudizio su questa identità . . . . . » 352

§ 155. Vi sono, secondo Degerando, de' giudizj meccanici i quali non dipendono dalla riflessione. La legge dell'associazione delle idee sembra insufficiente a spiegare la supposizione del presente e l'aspettazione del futuro, simile al passato . . . . . » 356

§ 156. Per mezzo delle associazioni delle idee si spiega il sentimento dell' aspettazione del futuro, simile al passato. Non bisogna confondere la *generalizzazione* prodotta dalla meditazione col semplice sentimento di più percezioni particolari simili . . . . . *pag.* 357

§ 157. La legge generale, in forza della quale si legano nella meditazione i diversi pensieri che conducono allo scovrimento della verità, si è la similitudine che passa fra i pensieri medesimi . . . . . » 361

§ 158. La dottrina logica del paragone delle proposizioni somministra de' mezzi per passare da una proposizione ad un' altra. Questi mezzi sono o mezzi d'illazione o mezzi problematici. L'equipollenza somministra un mezzo d' illazione. La conversione somministra un mezzo problematico. L'opposizione ci offre de' mezzi d' illazione e de' mezzi problematici . » 363

§ 159. Le proposizioni identiche possono, esprimendo lo stesso pensiere, presentare un modo diverso della sua generazione. Traducendo due proposizioni identiche si giunge a due proposizioni anche identiche ne' vocaboli . . . . . » 366

§ 160. La conversione delle proposizioni affermative non somministra un mezzo d' illazione, ma problematico. La conversione delle negative ci somministra un mezzo d' illazione . . . . . » 368

§ 161. L' opposizione delle proposizioni può somministrarci, oltre de' mezzi d' illazione, anche un mezzo problematico . . . . . » 369

§ 162. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace è la conseguenza di un principio logico d' illazione. Oltre de' principj euristici generali, ve ne ha de' particolari ad ogni scienza. I postulati di Euclide debbono riporsi fra i principj euristici della geometria piana elementare. . . . . » 372

§ 163. Non bisogna confondere il principio che guida la meditazione nella ricerca del vero, con quello che

guida l'immaginazione nella riproduzione delle nostre idee . . . . . *pag.* 376

CAPO XIII.

Degli Abiti intellettuali.

§ 164. L'abito consiste nella facilità che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, o di atti simili. Questa facilità consiste nella rapidità di alcune associazioni intellettuali . . . . . » 377

§ 165. Tre opinioni per la spiegazione degli abiti dei moti volontarj: alcuni credono che questi moti dopo un lungo esercizio divengono meccanici, e non sono accompagnati da alcun atto della nostra volontà: altri li riguardano come volontarj, ma riguardano gli atti della volontà come disgiunti dalla coscienza; altri finalmente, la cui opinione si adotta, li riguardano uniti colla coscienza, ma che non sono osservati dall'attenzione . . . . . » 379

§ 166. Si stabilisce la terza opinione. Le associazioni quanto più son ripetute, tanto più divengono facili o rapide; e quanto più i pensieri si associano rapidamente, tanto meno sono avvertiti o presi dall'attenzione, finchè cessano di essere nell'attenzione, e sono solamente percepiti dalla coscienza . . . . . » 381

§ 167. La facoltà di meditare si perfeziona coll'esercizio: questo fa acquistare: 1.° La facilità di meditare in mezzo agli oggetti che tendono a distrarci; 2.° Quella di eseguire una lunga e continuata meditazione; 3.° Di meditare su più oggetti insieme; 4.° Di dirigere a suo beneplacito la meditazione su di oggetti diversi. » 382

§ 168. Fa d'uopo distinguere la bontà della memoria dalla grandezza di essa. La memoria si perfeziona coll'esercizio . . . . . » 385

§ 169. La ripetizione delle stesse sensazioni diminuisce la loro forza, ma fortifica in noi i principj delle azioni » 388

§ 170. L'abito non altera le sensazioni . . . . » 390

CAPO XIV.

Del Sonno e de' Sogni.

§ 171. La quistione principale su quest' oggetto si è: Quali facoltà continuano ad essere in esercizio quando sogniamo, e quali no? . . . . . *pag.* 393
§ 172. Sembra che lo spirito nel sonno sia solamente passivo . . . . . » 394
§ 173. Secondo Dugald-Stewart non è sospeso nel sonno l'esercizio della volontà, ma la sua esecuzione. Non ogni ripetizione di una modificazione dello spirito è un fantasma. La ripetizione delle sensazioni nell' assenza degli oggetti esterni, e quella de' sentimenti interni della coscienza nell'assenza delle operazioni interne del nostro spirito, costituiscono i fantasmi propriamente detti. Il sonno sopravviene quando gli oggetti che si presentano allo spirito non traggono più a sè l'attenzione . . . . . » 395
§ 174. Lo spirito ne' sogni segue la legge dell'associazione delle idee . . . . . » 400
§ 175. Si spiega la stravaganza de' sogni. È falso che nel sogno gli oggetti si riguardino come presenti . » 402
§ 176. L'opinione di Dugald-Stewart, che l'immaginazione è accompagnata dalla persuasione della realtà del suo oggetto è falsa . . . . . » 404
§ 177. Il timore delle apparizioni de' morti o degli spiriti, in coloro che sono persuasi dell'assurdità di queste apparizioni, e quel sentimento di timore che si prova quasi generalmente, guardando in basso dall'alto de' merli di una torre molto elevata, provano, secondo Dugald-Stewart, che gli oggetti immaginarj, allora che assorbiscono l'attenzione, producono durante questo tempo la persuasione della loro esistenza reale. Tracy spiega questi fatti per mezzo del conflitto fra i giudizj abituali indiscernibili ed i giudizj di riflessione » 407

§ 178. Vera spiegazione de'fatti enunciati. Noi non agiamo in forza del giudizio, ma in forza del desiderio. Questo principio unito a quello delle associazioni abituali e necessarie spiega i fatti obbiettati . . *pag.* 410
§ 179. Colla supposizione di un sonno parziale si spiega la reminiscenza de' nostri sogni. I sonnamboli parlano e camminano in sognando . . . . . » 413

CAPO XV.

Esame degli altri Sistemi antecedentemente esposti su le facoltà dello spirito.

§ 180 e 181. La proposizione del sistema di Leibnitz e Wolfio, *l'essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'universo*, non presenta un' idea chiara . . . . . » 417
§ 182. Nel sistema che si esamina non può spiegarsi l'origine del sentimento della passsione dell'anima. Critica di Bayle contro di questo sistema: non vi ha alcuna connessione fra i diversi stati dell'anima . » 421
§ 183. L'analisi delle facoltà dello spirito fatta da Wolfio non è esatta . . . . . » 427
§ 184. Il sistema della sensazione trasformata di Condillac è falso. Quello di Tracy è falso ancora . . » 432
§ 185. Critica del sistema di Bonnet: non abbiamo alcuna idea di una forza motrice distinta dalla volontà » 433
§ 186. Continuazione della critica di Bonnet. Lo spirito esercita immediatamente su di sè stesso la sua attività . . . . . » 436
§ 187. Il metodo di Bonnet non è filosofico: insufficienza della spiegazione che egli dà della reminiscenza . » 439
§ 188 e 189. Il signor Laroumiguière non tiene alcun conto dello stato passivo dello spirito: omette l'immaginazione: sembra non avere ben determinato l'ordine delle nostre facoltà. Conclusione . . . . » 441

442545
Mag 1007 789

Digitized by Google